

Sosiaalitieteiden laitos
Helsingin yliopisto

Sosiaalipsykologian sydän

*George H. Mead ja symbolinen interaktionismi
sosiaalipsykologian tutkimustraditioissa
ja toimijuuden teoriassa*

Jukka Hankamäki

AKATEEMINEN VÄITÖSKIRJA

Esitetään Helsingin yliopiston valtiotieteellisen tiedekunnan suostumuksella
julkisesti tarkastettavaksi yliopiston päärakennuksen auditoriumissa XIV
30. tammikuuta 2016 kello 12.

Helsinki 2015

Sosiaalitieteiden laitoksen julkaisuja 2015:20
Sosiaalipsykologia

© Jukka Hankamäki

Kannen taitto: Jere Kasanen

Kannen kuva: George Herbert Mead vuonna 1881

Kannen kuvalähde: David L. Millerin teoksessa *George Herbert Mead* (1973, s. 187)
olevan valokuvan pohjalta piirtänyt ja muokannut J. Hankamäki.

Painettua julkaisua myy ja välittää:

Unigrafian kirjamyynti

<http://kirjakauppa.unigrafia.fi>

books@unigrafia.fi

PL 4 (Vuorikatu 3A) 00014 Helsingin yliopisto

ISSN-L 1798-9124

ISSN 1798-9124 (painettu)

ISSN 1798-9051 (verkkojulkaisu)

ISBN 978-951-51-1035-0 (nid.)

ISBN 978-951-51-1036-7 (pdf)

Unigrafia, Helsinki 2015

Abstract

Sosiaalipsykologian sydän
George H. Mead ja symbolinen interaktionismi sosiaalipsykologian
tutkimustraditioissa ja toimijuuden teoriassa

The Heart of Social Psychology
George H. Mead and Symbolic Interactionism in the Research Traditions
of Social Psychology and the Theory of Agency

Jukka Hankamäki, University of Helsinki, FIN

In the first four chapters of my book, I have argued that the Meadian concept of *I* and his dichotomy between *I* and *me* is a result of scientific objectification of the Self. Here, I interpret Mead's polarization of the Self as a result of researching human individuals as objects (*me*), which generates the concept of the subjective *I* – a postulate that was purposed to explain creativity and the origin of language and meaning. Even if Mead was not enthusiastic about empiricism, his conception of the Self can be seen as typical of a modern social scientist's attempt to produce a universal and objective methodology, that aimed at satisfying the naturalistic ideal of human science. This is evident not only from his theory of Self, but in particular from his theory of meaning, which supports semantical and social universalism.

Despite (and because) of Mead's rejection of Christianity and his resistance to idealistic transcendentalism, his theory of Self can be seen as profoundly metaphysical. In George H. Mead's theory of Self, the concept of *I* has essentially the same function and position that the Kantian 'transcendental ego' has in a phenomenological philosopher's theories of psyche, for example, in Edmund Husserl's and Jean-Paul Sartre's theories of consciousness and mind. Mead's thinking was saturated with Cartesian dualism and Hegelian idealism. His concept of *the generalized other* contains a dualism between the real physical world and ideal social reality.

In the next chapters of my study, I have dealt with Mead's conception of Self and his symbolic interactionism as an example of a theory in which the three-dimensional structure of the human mind will be encountered. I have compared the components of Mead's theory of Self to the Freudian conception of 'ego – superego – id' and the Lacanian distinction between 'real – symbolic – imaginary' by applying Slavoj Žižek's theory of psyche.

In my interpretation, Mead's concept of *I* (that is, Lacan's 'imaginary' and Žižek's 'ideal ego') represents an *introspective identification with the Self*, while '*me*' (that is, Lacan's 'symbolic' and Žižek's 'ego-ideal') is produced via *self-reflection*: through

identification with the otherness. Both introspection and self-reflection are necessary for understanding the Self, and self-consciousness is a necessary condition in this process.

On the other hand, a singular person's inability to grasp his own psyche *as a whole* through introspection and self-reflection highlights the role of *interaction* and *otherness* in practical life and learning – and especially in psychotherapeutical practices. Because of the subconscious, no one can be an analyst for himself, and that is why the process of understanding must be opened to otherness and the transcendental (or unconscious side of) Self in the hermeneutical circle. This is also a point that keeps Mead's interactionistic theory of meaning in the spotlight from time to time, as would be expected of a classic.

These conclusions will also prove that a perfect explanation and understanding of the human condition are merely theoretical aims that can not be accomplished. But human and scientific understanding can be comprehended as something finite that can be approached infinitely – whereas a researcher's desire to achieve pure, perfect and definite knowledge about a human being is doomed to failure. Mead's ambitious attempt to develop a comprehensive theory of humanity's cultural evolution, social situation and place in the nature is a prominent example of this.

However, the main lesson of Mead's project can be expressed as an imperative that refuses to treat human beings as objects. This means that ethics can be viewed as a *via negativa*, which disallows totalitarianism and takes a critical, analytical view of society. Moral philosophy can be formulated as politics when applied in the spirit of the Enlightenment, democracy and social liberalism. The didactic possibilities in the complexity of Mead's semantical and social universalism are an illuminating aspect of his thinking. But there remain insuperable problems in his theory.

In the last chapters of my book, I have analyzed and reflected on social psychology's preconditions. I have evaluated recent discussion of the so-called subject's crises and have criticized social science for its ontological presuppositions, orthodox assumptions, and aspiration to divide reality into two different movements. One is the Durkheimian methodological rule, which says to "treat social facts as if they were real objects". The original Meadian concept of the generalized other was not very far from that. The concept of the generalized other will easily lead to similar object-being and reification of reality which is known from Marxian materialism. This kind of objectivism is basically and historically related to scientific perfectionism and is fundamentally derived from the objectivistic constitution of the subject in human sciences. It goes without saying that as a philosopher I prefer subjectivism and relativism to objectivism and absolutism.

Mead's thinking strongly emphasizes collectivism and objectivism. His ideological preconditions are very clear on those claims in which he states that an individual's self can develop "only in so far as he takes the attitudes of the organized social group to which he belongs". To my mind, Mead's stress on anti-individualism is too great, and his theory of identification may be used as a political instrument to subordinate individuals to oppression and discipline. Mead's theory of creating identities through role taking is not adequate in the present multi-cultural society in which differentiation is underway and identities are constructed and deconstructed again and again.

Mead's universal theory of the generalized other offered a model for uniformity that was appropriate during industrialism, but it can not be taken for granted in the present-day society, which is based on individualism and pluralism. Although Mead's thinking con-

tains several postulates and qualifications that allow and even stand for membership in *different* groups, his view of life was extremely universalistic and one-dimensional, and his conception of science was systematical. Mead is consequently an ill-chosen role model for postmodern thinkers.

On the other hand, Mead's thinking remains genuinely illuminating and suitable for different applications in the social sciences – as long as his concept of the generalized other is not understood *metaphysically* (as an ontological concept or catheory), but rather in accordance with so-called *relational social psychology*, which underlines the discursive essence of social structures. This anti-ontological, anti-essentialist and anti-realistic way of thinking, which is presented by Kenneth J. Gergen (in his theory of relational being) and Gil Richard Musolf (in his theory of agency) takes better into account the lesson of the “linguistic revolution” and the “crises discussion”.

The downside of this weighting is that, *while highlighting the anti-metaphysical character of social relations and neglecting ontological aspects in general*, discursive analysts and relational social psychologists *have not sufficiently recognized the ontological existence of individuals*. However, ‘I’ and ‘Self’ (and their intentions) should be given a stronger position in creating a theory of moral agency, which cannot be formed without taking into consideration the individual's freedom, free will, and voluntarism.

That is why human *action* cannot be reduced to “agency” – and that is why human beings cannot be characterized by roles, like Goffmanian social psychologists attempt to do. Scientific explanation cannot be descriptive only; it must recognize the functions and goals of the conscious mind, which is not possible without taking individualism and intentionality for granted. A favorable starting point for the examination of Mead nowadays should recognize the importance of person and subjectivism, as I have done in my try to connect phenomenology and existentialism to symbolic interactionism. Although Mead was a naturalist, the difficulties included in his thinking and the problems which were encountered during the crises discussion show that the relevance of transcendental philosophy and ‘transcendental ego’ should not be neglected. If human beings are not conceived agents or actors but *moral subjects*, symbolic interactionism can still be at the heart of social psychology.

After Hans Joas's brilliant study of G. H. Mead, many luminous works discussing Mead and his symbolic interactionism have been published. Mitchell Aboulafia's and Filipe Carreira da Silva's books may be the most significant. Despite the historical and sociological merits of these works, they have overdone their attempt to subordinate epistemological criticism to the pursuit of elegancy. In this regard, some old school philosophers' works, such as David L. Miller's study on Mead, are more illuminating than newer publications written by postmodernists. On the whole, it has always been very difficult to find studies in which Mead's collectivistic tendencies would have been analyzed critically.

In most studies Mead's predisposition for collectivism has been either concealed or delicately explained away. This concerns his several paradoxes, circular reasoning, the problem of infinity and logical problems, such as the difficulties with deriving identity from identification. All these shortcomings reflect the crisis of subject in social science, which means that social science and the humanities have been in crisis since their foundation. While the crisis has been productive, it has also been fatal because of the

denial of the individual and transcendentalism in the social sciences. What is more, the social sciences have been indebted to Marxism and the theory of socialism, which has inclined thinking in the field towards collectivism.

As an alternative to both “sociological social psychology” and “psychological social psychology”, I have tried to create a “philosophical social psychology” and dialogical methodology (which I also developed in my previous book *Dialogical Philosophy*). It is an approach that is willing to be world-oriented, functional, and projective and takes into account a human individual as a bodily, conscious, and situational being. This differs from self-observational science, which deals with human beings social or psychological terms and thematizations.

As my point of departure, I have used Professor Lauri Rauhala’s theory of three levels of existence, as well as his holistic view of human being. The levels are bodily, conscious, and situational. Furthermore, the situational level of existence covers not only social aspects of life, but also the natural and temporal (past, present and future). I have applied Rauhala’s theory in light of Mead’s conception of act, perspectives, presence, and continuity, and by connecting symbolic interactionism to hermeneutical philosophy and a phenomenological view of human existence.

I have interpreted the metaphysical dichotomies of modern society as symptoms of a kind of schizophrenia, which I seek to avoid by applying Heideggerian and Gadamerian existential hermeneutics and Nietzschean first person singular philosophy, i.e. by projective action. A practical interpretation of intentionality acts as a counterpart that combines Mead’s pragmatism and theory of action with phenomenology, helping to bridge the Anglo-American and continental philosophical traditions – and social psychological school of thought.

I have also studied Mead vis-à-vis Karl Popper’s three world theory, Martin Buber’s division of ‘*Ich-Du*’ and ‘*Ich-Es*’ and Emmanuel Levinas’s concept of Other (*l’Autre*), although they did not have any historical connection to Mead. I wish also to state that Mead was deeply influenced by two major Wilhelms: Dilthey and Wundt. That underlines the European roots of American pragmatism.

Tiivistelmä

Tutkimuksessa tarkastellaan yhdysvaltalaisen pragmatistifilosofin George H. Meadin (1863–1931) merkityksenteorian, persoonallisuuskäsityksen ja yhteiskunnallisen ajattelun välittymistä symboliseen interaktionismiin ja sosiaalipsykologian teorian historiaan. Tarkastelun aiheina ovat (1) Meadin hegeliläinen, wundtilainen ja diltheyläinen vaikutushistoria sekä hänen merkityksensä sosiaalipsykologian kehitykselle ja nykyiselle toimijuuden teorialle, (2) Meadin ajattelussa ja myöhemmässä uusmeadiläisyydessä esiintyvien paradoksien ja kehäpäätelmien systeemiteoreettinen ja analyttinen aukipurkaminen niin sanotun subjektiuden kriisin valossa ja (3) Meadin sekä uusmeadiläisen toimijuuden teorian täydentäminen holistisen ihmiskäsityksen luonnostelemiseksi nykyiselle sosiaalipsykologialle.

Toisin kuin suurin osa Mead-kirjallisuudesta, tämä tutkimus perustuu *sekä* historialliseen lähilukemiseen *että* systeemiteoreettiseen analyysiin, jonka kautta Meadia tulkitaan käsitteellisissä ajatuskokeissa. Historiallinen lähestymistapani on hermeneuttinen. Tietä Meadin uudelleenpaikantamiseen ja sosiaalipsykologian teorian historian arviointeihin avaan vertailuilla Meadia lähellä vaikuttaneisiin tutkimustraditioihin ja teoreetikoihin. Systeemiteoriaa koskevilta osin metodini on merkityksenteoreettinen ja persoonallisuuskonseptiota koskien tieto-opillinen. Operoin sosiaalipsykologian kriisikeskustelua leimanneella jaottelulla, joka koskee subjektina ja objektina olon yhtäaikaaisuutta ihmistieteissä. Tulkiten kyseisen jaon esiintyvän ongelmallisena jo Meadin persoonallisuuskonseptiossa, jossa minuus jaettiin merkitysten subjektina toimivaan puoleen (*I*) ja toisille ihmisille konstruoituun minuuden objektivoitumaan (*me*). Tutkimuksessa osoitetaan, että arvos telemansa kantilaisen ajattelun tavoin Mead tulee edellyttäneeksi transsendentaalisen egon merkitysten tuottajaksi ja itsestä (*Self*) tietoisuuden lähtökohdaksi. Toisaalta tutkimuksessa osoitetaan, että myös minuuden sosiaalisesti rakentuvien komponenttien unionista muodostuva yleistynyt toinen (*the generalized other*) on tärkeä sekä yksilönkehitykselle, merkitysten kommunikoitumiselle että yhteiskunnan konstruoitumiselle. Tätä kautta merkityksen käsite laajenee semanttisten merkitysten piiristä arvomerkityksiä sisältäväksi.

Tulkiten Meadin yleistyneen toisen käsitettä keskeiseksi sosiaalipsykologian synnylle. 'Yleistynyt toinen' on muodostanut teoreettisen käsitteen, jonka varassa voidaan ajatella, ettei sosiaalipsykologiaa tarvitse johdella sen enempää yksilöpsykologiasta kuin sosiologiastakaan tai palauttaa niihin. Sosiaalipsykologian ei tarvitse ajatella syntyneen yhdistymällä tai lohkeamalla sitä edeltäneistä tieteenaloista. Sen sijaan 'yleistynyt toinen' tarjoaa esimerkin ajattelutavasta, jossa tieteenalan perustus voidaan luoda oman teoreettisen hypoteesin varaan olettamalla yksilöistä ja yhteisöistä erillinen vuorovaikutuksen tai sosiaalisen kanssakäymisen taso. Nykyisen toimijuuden teorian kannalta katsoen sosiaalisuuden olemusta ei voida pitää positivismin tai konstruktionismin mukaisesti ontologisena rakenteena vaan persoonallisuuskonseptioon liittyen toiminnallisena. Tätä kautta Meadin 'yleistynyttä toista' voidaan edelleen pitää sosiaalipsykologian sydämenä.

Meadissa yhdistyi kokeellisesta psykologiasta kiinnostunut naturalisti ja empiristi mutta myöhemmin myös behavioraalisen tutkimusotteen systemaattinen kriitikko ja historianfilosofi. Hänen vaikutuksensa Chicagon koulukunnan perustajana tunnetun Herbert

Blumerin symboliseen interaktionismiin on tosin ollut yhtä valikoitunutta kuin esimerkiksi Erving Goffmanin rooliteoriaan, Harold Garfinkelin etnometodologiaan ja Peter L. Bergerin ja Thomas Luckmannin perustamaan sosiaaliseen konstruktionismiin. Tässä tutkimuksessa katson, että jännite toisaalta chicagolaisten representationistien ja toisaalta Iowan koulukuntaa edustaneiden kognitivistien (lähinnä Manford H. Kuhnin tutkimusryhmään kuuluneiden empiiristen identiteettiteoreetikoiden) välillä on ollut symbolisen interaktionismin piirissä yhtä keinotekoinen kuin jako sosiologiseen ja psykologiseen sosiaalipsykologiaan on ollut sosiaalipsykologian sisällä. Jakolinjoja tulkitaankin tässä tutkimuksessa seurauksiksi ja symptoomeiksi kriisikeskustelun aikana esiin nousseista objektiivoinnin ongelmista. Ne näyttäytyvät edustavasti Meadin *I-me*-jaottelun kautta. Tässä tutkimuksessa kartesiolaisen kuilun yli pyritään kulkemaan asettamalla subjektin ja objektin konstellaatio kokonaan toisin: maailmassa toiminnallisesti suuntautuvan ensimmäisen persoonan filosofian näkökulmasta.

Pidän toimijuuden teoriaa luontevana perustana sosiaalipsykologiselle ihmiskäsitykselle, mutta äärikonstruktionistisen ajattelun tuottamien yksipuolisten painotusten vuoksi sitä pitäisi täydentää yksilön käsitteen ja tahdon vapautta edustavan moraalisubjektin paremmalla huomioon ottamisella. Niinpä olen tasapainottanut uusmeadiläistä toimijuuden teoriaa Lauri Rauhalan holistisella ihmiskäsityksellä, joka muodostaa hermeneuttisen reflektiopisteen Mead-luennalleni.

Vaikka ratkaisu näyttää palauttavan perinteisen subjekti–objekti-jaottelun persoonallisuuskonseptioon, se poikkeaa kartesiolaisesta dualismista kahdessa suhteessa. Ensinnäkin minuus voidaan ymmärtää buberilaisittain itsen ja toiseuden väliseksi dialogiseksi prosessiksi, mutta vielä merkittävämpää on, että minuus myönnetään *kokemukselliseksi* persoonaksi. Subjekti, joka palaa toimijuuden teoriaan, ei siis ole tieteille tyypillinen teoreettinen abstraktio, kartesiolainen hypoteettinen minuus, jonka olemassaolosta vakuuttattaisiin ajattelun tuloksena. Sen sijaan kyseessä on kokemuksellisesti eksistoiva minuus, jonka olemassaolo on käytännöllistä ja henkilökohtaista laatua. Tällainen ihmiskäsitys oikeuttaa tieteenfilosofiassa subjektivismia ja relativismia ja puoltaa myös analyyttisen kielifilosofian piirissä laajalti kannatettua merkityksenteoreettista käsitystä, että semantiikka on tyhjentyvätöntä eikä yleispätevää merkityksenteoriaa voida laatia.

Työlläni on perinteistä Mead-kuvaa täsmäntävää merkitystä esimerkiksi sikäli, että olen kritisoinut Mead-luennan standardinasettajana tunnetun Hans Joasin tutkimuksissa poliittisia painoituksia, ja Jürgen Habermasin tavassa etsiä Meadista tukea pääteokselleen olen rekisteröinyt keskittymistä pelkkään kieliteoriaan. Habermas etsi Meadilta perusteita sille, miten kommunikaatio voisi tukea tuloksenaan ymmärtämistä, vaikka Mead katsoi yhteisymmärryksen syntyvän *jo vuorovaikutuksellisen toiminnan yhteydessä* ja että ymmärtäminen on kommunikation toiminnassa esiintyvä *edellytys* eikä kommunikatiivisen toiminnan *lopputulos*. Mitchell Aboulafian sinänsä ansiokkaissa Mead-tutkimuksissa olen osoittanut yksityiskohtia koskevia puutteita, ja Filipe Carreira da Silvan historiallista lähestymistapaa olen pitänyt yksipuolisena. Olen esittänyt edellä mainituille ja useille muille kontroversiaaleille tulkinta-ajatuksilleni perustelut tässä tutkimuksessa, jossa nojaudun sekä historialliseen että systeemiteoreettiseen otteeseen.

Lähestymistavan ja metodologian puolesta tämä tutkimus on tieteenfilosofinen mutta aihepiirinsä ja alansa puolesta kuuluu sosiaalipsykologian alaan, eli kyse on sosiaalipsykologian tieteenteoreettisten perusteiden analyysistä.

Esipuhe

Haluan lausua parhaat kiitokseni dosentti Kari Vesalalle, jota ilman väitöskirjatutkimustani ei olisi tässä muodossa olemassa, ja professori Anna-Maija Pirttilä-Backmanille, jonka tuki työskentelylleni on ollut suuriarvoista. Tutkimukseni saattaminen nimenomaan sosiaalipsykologian väitöskirjan muotoon on pitkälti heidän kannustuksensa ansiota. Samoin kiitän sosiaalitieteiden laitossarjan toimitusta teokseni sisällyttämisestä julkaisuohjelmaan.

Tuhannet kiitokset viisaasta palautteesta opiskelijoille, joille olen voinut esitellä työtäni seminaareissa, ja viime hetken kiitokseni esitarkastajille, professori Aki-Mauri Huhtiselle ja dosentti Jussi Silvoselle, joilla oli taito ymmärtää työtäni vaivatta.

Kiitän kaikkia kollegojani kärsivällisyydestä ja yleensäkin heidän suhtautumisestaan, joka on ollut paikka paikoin suorastaan ihmeellistä. Olen ottanut parannus- ja huononnusehdotukset huomioon tasapuolisesti, ja molemmista olen koettanut oppia, vaikka hyödyn niiden erottamisesta olenkin joutunut siirtämään paikoin tulevaisuuteen. Kiitän myös niistä epäilemättä runsaista ohjeista, jotka ystäväni ovat jättäneet ymmärtäväisesti sanomatta.

Tämä kirja ei käsittele perinteistä yksilöpsykologiaa eikä kasvatustiedettä, eli tässä ei pohdita esimerkiksi sentapaisia ongelmia kuin millä tavoin identiteetti liittyy eri ikäkausiin tai kuinka itsetuntoa voidaan kohottaa liike-elämän tai psykologisten konsultaatioiden kaleidoskoopeissa. Sen sijaan tämä teos on filosofiaa ja sosiaalipsykologiaa. Niinpä pyrin G. H. Meadin ajattelun lisäksi analysoimaan myös sellaisia kysymyksiä, kuten mikä minän käsite on, miksi minuudesta ylipäänsä puhutaan tieteellisissä teorioissa ja mitä minuuden olemassaolo merkitsee. Tässä kirjassa puhutaan – paitsi Meadin ajattelusta, persoonan rakentumisesta ja merkitysten muodostumisesta itsestään – myös siitä, kuinka meadiläisyys, uusmeadiläisyys ja symbolinen interaktionismi liittyvät sosiaalipsykologian toista sataa vuotta vanhaan teorian historiaan, mitä niistä on seurannut ja millaisen ihmiskäsityksen varassa nykyistä symbolisen interaktionismin varaan piirrettyä toimijuuden teoriaa voitaisiin kehittää. Teoksessa siis jäljitetään historiallista Meadia, tutkitaan hänen merkitys- ja minuuskäsityksiään filosofisissa ajatuskokeissa, paikannetaan symbolisen interaktionismin asemaa sosiaalipsykologian tutkimustraditioissa ja pohditaan, minkälaisen sosiaalipsykologisen ihmiskäsityksen luomiseen tämä antaa ainekset. Kyseessä on yritys määrittää sosiaalipsykologian tieteenalaidentiteettiä.

Mikäli nämä kysymykset tuntuvat liian vaativilta, pitkästyttäviltä tai vaikeatajuisilta, suosittelen joko jättämään teokseni lukemisen tähän tai lukemaan sen huolellisesti loppuun. Kiitokset siis jo etukäteen myös lukijoille. Teitä ajatellen olen poikennut jonkin verran perinteisestä väitöskirjakaavasta ja avannut visaisina pidettyjä filosofisia asioita niin, että niitä voisivat ymmärtää yhtä hyvin vasta-alkajat kuin oppineetkin. Tämä ilmentää uskomustani, että tutkimuksellisuus ja yleistajuisuus eivät ole toisensa pois sulkevia vastakohtia. Niiden yhteensulauttamiseksi työlläni on kerronnallinen tyyli rakenne.

Helsingin yliopistoa kiitän kolmen kuukauden viimeistelyapurahasta ja muita säätiöitä ja toimikuntia taloudellisten huolien tuottamisesta tutkimukselleni, sillä ilman kielteisiä rahoituspäätöksiä en olisi malttanut hetkeksikään irrottautua rakastamani yliopistollisen elämän piiristä rentoutumista ja virkistymistä varten. Kiitos siis kaikille.

JUKKA HANKAMÄKI

Sisällysluettelo

Abstract	3
Tiivistelmä	7
Esipuhe	9
1. Johdanto	17
1.1. Tehtävänasettelu: historia, merkitys ja ihmiskäsitys	18
1.2. Tutkimuksen ongelmat: minäkonseptio ja paradoksit	24
1.3. Mead symptomina ja esimerkkitapauksena	27
1.4. Meadin elämästä ja tuotannosta	30
1.5. Mead ja pragmatismi	38
1.6. Tämän tutkimuksen lähteet	40
1.7. Katsaus Mead-tutkimuksiin ja sekundaarilähteisiin	43
1.8. Tämän tutkimuksen rakenne	52
2. Meadin vaikutus- ja teorianhistoriaa	55
2.1. Hengentieteiden ja luonnontieteiden kiista	55
2.1.1. Tie sosiaalipsykologian tieteellistymiseen	56
2.1.2. Meadin vuosi Leipzigissa: juuret Wundtin laboratoriossa	58
2.1.3. Berliinin-vuodet: Mead, Dilthey ja hengentieteet	64
2.2. Kahden maailman kansalainen	69
3. Meadin merkityksenteoria ja minäkonseptio	75
3.1. Symbolien, kielen ja tietoisuuden alkuperä	76
3.1.1. Kuinka eleet saavat merkityksen?	80
3.1.2. Eleet symbolisina tekoina	83
3.1.3. Mielen, itsen ja tietoisuuden synty	88
3.2. Minuuden kehitys ja rakenne	91
3.2.1. Kuinka vuorovaikutuksen tutkiminen tuotti minäkonseption?	92
3.2.2. Mead ja transsendentalismi	96
3.2.3. Luovan minän olemus ja motiivit	99
3.2.4. Ryhmiin kuuluminen ja roolit	104
3.2.5. Minuuksien järjestys	107

3.3. Sosiaalinen akti ja toiminta	108
3.3.1. Tutkimuksen pienin yksikkö: sosiaalinen teko	109
3.3.2. Rooleissa oleminen	113
3.3.3. Sosiaalinen kuvittelukyky ja luovuus	116
3.3.3.1. Kausaalisuus, teleologisuus ja funktionalismi	117
3.3.3.2. Determinismi ja indeterminismi	118
3.3.3.3. Mielen tilojen suuntautuneisuus	120
3.3.4. Kielen olemus ja vulgaarinaturalismi	122
3.4. Mielen ja materian suhde	124
3.4.1. Kognitiot, metaforat ja symbolit	127
3.4.2. Symbolinen interaktionismi ja supervenienssi	129
3.5. Merkitys sosiaalipsykologialle	134
3.5.1. Meadiläisen ajattelun jakautuminen	136
3.5.2. Kohti jälki- ja uusmeadiläistä sosiaalipsykologiaa	137
4. Mead ja universalismin ihanteet	139
4.1. Käytännön kantilainen	139
4.1.1. Vähemmistöjen puolustaja ja feministi	140
4.1.2. Sosiaalinen kontrolli	143
4.1.3. Ryhmiin kuulumisen ristiriidat	145
4.1.4. Sosiaaliset rationaliteetit	149
4.1.5. Etnometodologinen rikkomismenetelmä ja järkevyyksäilykset	152
4.1.6. Mead amerikkalaisena pasifistina	153
4.1.7. Kansainvälisyyden ihanteet	157
4.2. Ihmisen olemassaolo, ajallisuus ja historian olemus	159
4.2.1. Ihmisen ajallis-paikallinen eksistenssi ja havainnon kvaliteetit	160
4.2.2. Perspektiivit	162
4.2.3. Tahdon vapaus ja moraalin vastavuoroisuus	166
4.2.4. Uusi uljas ihminen	169
4.2.5. Ajan sosiaalinen rakentuminen ja läsnäolo	173
4.2.6. Jatkuvuus	177
4.2.7. Mead historianfilosofia	181

5. Meadiläisyyden peilikuvia	183
5.1. Rooliteoria	184
5.1.1. Viiteryhmäteoria	187
5.1.2. Sosiaalisen poikkeavuuden teoria	188
5.1.3. Vuorovaikutuksen dramaturginen lähestymistapa	189
5.1.4. Foucault’laista valtakritiikkiä ennakoiva roolin käsite?	192
5.2. Maailma ilmiönä	196
5.2.1. Intentionaalisuus	199
5.2.2. Mead ja Merleau-Ponty: havaitsemisen fenomenologia	202
5.2.3. Mead ja Schütz: elämismaailma ja yhteisöllisyys	209
5.2.4. Kohti ensimmäisen persoonan filosofiaa ja psykologiaa	213
6. Subjektiuden kriisi	215
6.1. Yksilön ja yhteiskunnan käsitteet ja olemassolo	216
6.1.1. Yhteiskuntatieteiden metafyyminen jakautuneisuus	217
6.1.2. Kriisi filosofiassa	218
6.1.3. Subjektiuden kriisi sosiaalitieteissä	220
6.1.4. Tieteellisesti objektivoitu minuuus vs. kokemuksellinen minuuus	223
6.2. Mead ja evolutiivinen tietoteoria	226
6.2.1. Emergenssi: yksilöissä vai prosesseissa?	228
6.2.2. Naturalistinen hybris	231
6.2.3. ”Miksi?” ja ”kuinka?”	233
6.2.4. Subjektivismi ja relativismi: osa situaatiotamme pysyvästi	235
6.2.5. Evolutiivisen tieto-opin merkitys	237
6.2.6. Luonnonhistoria ja hermeneutiikka	239
6.3. Empirismin aikaan	241
6.3.1. Mead ja looginen empirismi	242
6.3.2. Mead ja jälkiwittgensteinilainen kieliteoria	243
6.3.3. Mead, modernismi ja postmodernismi	245
6.3.4. Meadin universalismi ja kulttuuriset mosaiikit	248
7. Oleminen ja ymmärtäminen	253
7.1. Tiedon ja kokemuksen suhde	254
7.1.1. Kieluniversalismi ja massakulttuurin ongelmat	257
7.1.2. Ymmärtäminen ja kriteeri	259
7.1.3. Olemassaolon kokemus eettisenä rajakokemuksena	261
7.1.4. Kartesiolaisuuden ideologisuus	264
7.1.5. Olen olemassa – Ajattelenko?	265

7.2. Kriittisen teorian näkökulma	268
7.2.1. Mead, Habermas ja ideaalinen kommunikaatio	268
7.2.2. Yleistynyt toinen ja kommunikatiivinen järki	270
7.2.3. Utopistinen ajattelu	272
7.3. Minuus – Heijastustako?: Ekskursio neuvostopsykologiaan	276
7.3.1. Mead, Vygotski ja kulttuurihistoriallinen psykologia	276
7.3.2. Leontjev ja toiminnan psykologia	281
7.4. Mead ja etiikan mahdollisuus	284
7.5. Totuuden lähestyminen	285
7.5.1. Miksi täydellisyyden tavoittelu epäonnistuu?	286
7.5.2. Tietäminen raja-arvona	289
8. Kahden aivan itsen kanssa	291
8.1. Introspektiosta itsereflektioon ja interaktioon	291
8.1.1. Minuus itsehavainnoinnin kohteena	292
8.1.2. Intentioiden objektivointi	293
8.1.3. Äärettömyyden ongelma fenomenologiassa	294
8.1.4. Mead, Hegel ja äärettömyys	298
8.2. Itsehavainnoinnin ongelmia	301
8.2.1. Hypostasoinnin ongelma	301
8.2.1.1. Mead, Lacan, Žižek ja psykoanalyysi	301
8.2.1.2. Mead, Buber ja ihmisen kaksitahoisuus	304
8.2.1.3. Derrida ja identiteetin käsitteen keinotekoisuus	307
8.2.1.4. Ylös rantahiekasta: ihmisen katoaminen ja paluu	311
8.2.2. <i>Homunculus</i> -ongelma	312
8.2.3. <i>Circulus vitiosus</i>	314
8.3. Minuudesta maailmaan	315
8.3.1. Kohti ihmisen olemusta	316
8.3.2. Yrityksiä subjektiuden kriisin ylittämiseksi	318
8.3.2.1. Tunneteoreettisen individualismin yksipuolisuus	318
8.3.2.2. Diskurssianalyysin normatiiviset sidokset	320
8.3.3. Toimijuuden näkökulma	320

9. Filosofinen sosiaalipsykologia	327
9.1. Persoonallisuuden käsite ja osatekijät	330
9.2. Holistinen ihmiskäsitys ja situationaalinen säätöpiiri	333
9.3. Ihmisen kolme eksistenssitaset	334
9.3.1. Ontologiset perusratkaisut ja eläinanalogiat	336
9.3.1.1. Moraalin alkuperä: kyky sanoa ”ei”	336
9.3.1.2. Ihmisen ja eläimen ero: kieli ja itsestä tietoisuus	337
9.3.1.3. Kognitiivinen avoimuus ja persoona	338
9.3.2. Missä kieli piilee?	340
9.3.2.1. Perustuuko lauseoppi aivojen rakenteisiin...	341
9.3.2.2. vai ovatko kielelliset kyvyt aivojen toimintafunktioita?	342
9.3.2.3. Edeltävätkö merkit puhuttua kieltä?	343
9.3.2.4. Ratkaisu: myös kielellä on eksistenssitaset	344
9.3.3. Tajunnan ja aivokemian ero	347
9.3.3.1. Mielisairaus on eri asia kuin aivosairaus	348
9.3.3.2. Merkitykset ovat eri asioita kuin havainnot	349
9.3.4. Muistin olemus	350
9.3.4.1. Onko muisti osoitus henkisydestä?	350
9.3.4.2. Muistin eksistenssitaset	352
9.3.4.3. Muisti ja muistaminen	354
9.4. Miten Meadin ihmiskäsitystä pitäisi täydentää?	356
9.4.1. Kollektiivisen tiedostumattoman mahdollisuus	357
9.4.2. Merkitykset tajunnassa – Toiminta maailmassa	358
10. Yhteenveto	361
10.1. Tutkimuksen sisällön kuvaus	361
10.2. Merkitys filosofialle ja ideologiakritiikille	367
10.3. Merkitys sosiaalipsykologialle	369
10.4. Suuren teorian paluu?	377
10.5. Merkitys naturalismille	379

Lähteet	381
George H. Mead	381
Meadin kirjoituksia sisältävät teokset ja niistä käytetyt lyhenteet	381
Luettelo Meadin julkaisuista	382
Luettelo Meadilta postuumisti julkaistuista kirjoituksista	387
”Mead Project 2.0”-tietokanta	388
Meadia käsittelevä kirjallisuus	389
Meadia käsittelevät artikkelit	391
Internetissä julkaistut Mead-artikkelit	393
Muut lähteet	394
Kirjallisuus ja artikkelit	394
Lehdet	408
Internet-sivut	408
Luennot	408
Liite	409
Kronologia	409

Unit of existence is the act, not the moment.

G. H. Mead, "Consciousness and the unquestioned"
The Philosophy of the Act, p. 65.

1. Johdanto

Yhdysvaltalainen filosofian professori George Herbert Mead (1863–1931) tunnetaan sosiaalipsykologian klassikkona ja tieteenalan eräänä perustajana. Hänen ajatteluunsa nojautuvaa teorianmuodostusta on myöhemmin nimitetty symboliseksi interaktionismiksi. Tässä tutkimuksessa tarkastelen meadiläisen ja uusmeadiläisen ajattelun asemaa sosiaalipsykologian teorianhistoriassa. Pyrin valaisemaan sosiaalipsykologian syntyä ja kehitystä sekä niitä tutkimuserinteitä, jotka ovat hyödyntäneet Meadin ajattelua ja joille sosiaalipsykologit ovat luoneet metodikalustoaan.

Meadin suosio on vaihdellut ajasta aikaan. Omana elinaikanaan Mead nautti huomattavaa mainetta toimiessaan Chicagon yliopistossa. Tähän vaikuttivat Meadin monet ystävyssuhteet ja se, että hänen edustamansa pragmatismi eli korkeasuhdannetta. Meadin vaikutus sosiaalipsykologiaan voidaan jakaa eri kausiin. Tutkimukseni rakentuu tämän jaottelun varaan edeten kehitysvaiheesta toiseen. Tässä jatkumossa historiallinen muotoutuminen näyttäytyy johdonmukaisena kehityskulkuna siinä samassa merkityksessä, jossa Mead itse käytti jatkuvuuden (*continuity*) käsitettä kuvatessaan historian kehityslinjoja.

Koska Mead sai huomattavia vaikutteita hegeliläisestä filosofiasta ja erityisesti Wilhelm Diltheyn (1833–1911) hermeneutiikasta, hänen historianfilosofiset näkemyksensä ohjaavat tulkitsemaan hänen ajatteluun historiallisessa merkitysyhteydessään, aivan kuten Meadin jälkivaikutukseen perustuva Chicagon koulukunta on sittemmin tehnytkin. Tässä yhteydessä tulkinnan käsite on keskeinen; sosiaaliset muodostelmat on haluttu nähdä pikemminkin tajunnalle (tai subjektiiviselle mielelle) merkityksellisinä representaatioina kuin comtelaisen tai durkheimilaisen positivismin mukaisesti ”olemassa olevina tosiasioina”. Representationismi poikkeaa systematisoivasta tutkimusotteesta, joka on ollut ominaista symbolisen interaktionismin niin sanotulle Iowan koulukunnalle. Sen piirissä Meadin ideoita pyrittiin testaamaan empiirisesti, koettaen löytää hänen perusoletuksilleen kokeellista tukea. Meadin kannatus ja vaikutus jakautuivat hänen kuolemansa jälkeen näihin kahteen ryhmittymään.

Meadin suosiossa vallinneet konjunktuurit ovat johtuneet ainakin osittain siitä, että Mead oli ja on edelleen kahden tieteenalan yhteinen teoreetikko. Hän nautti kannatusta alun perin filosofien piirissä, mutta kaiken kaikkiaan enemmän sosiaalipsykologien riveissä. Toisin ajoin hän on ollut suorastaan epäsuosiossa. Sosiaalipsykologian alalla standardin asettajan roolia edustava *The Handbook of Social Psychology* vaiken i Meadista 1950-, 1960- ja 1980-lukujen editioissaan lähes täysin. Silti Meadin vaikutus on ollut niin vahvaa, että sosiaalipsykologian pieno i- tai esihistoriaa kirjoittanut Robert M. Farr on omistanut vuonna 1996 ilmestyneessä teoksessaan *The Roots of Social Psychology, 1872–1954* kokonaisen pääuvun pelkästään Meadille.¹

¹ Robert M. Farr teoksensa *The Roots of Social Psychology* (1996) luvussa 4 (s. 53–82).

Tässä tutkimuksessa pyrin analysoimaan, mistä Meadin suosion vaihtelut saattavat kertoa sosiaalipsykologian historiassa. Mistä Meadin omassa ajattelussa vallitsevat ristiriitaisuudet ja kahtiajaot voivat viestiä, ja miten ne ovat mahdollisesti heijastuneet sosiaalipsykologian teorian historiaan ja erityisesti sen jakautumiseen toisaalta individualisempana pidettyyn psykologiseen sosiaalipsykologiaan ja toisaalta ilmiöiden yhteisöllistä ja yhteiskunnallista puolta korostavaan sosiologiseen sosiaalipsykologiaan? Näitä kysymyksiä koetan avata *sekä* historiallis-kriittisin *että* systeemiteoreettisin lähestymistavoin.

1.1. Tutkimustehtävä: historia, merkitys ja ihmiskäsitys

Tutkimuksellani on kolme päätehtävää. Ne liittyvät historialliseen Meadiin, hänen merkityksenteoriaansa ja minuukskonseptioonsa sekä sosiaalipsykologiseen ihmiskäsitykseen ja toiminnan teoriaan.

Ensinnäkin (1) tavoitteenani on kartoittaa Meadin oma vaikutushistoria ja hänen teorianhistoriallinen merkityksensä sosiaalipsykologian kehitykselle ja nykytilanteelle. Vain tällaisen historiallisen lähiluvun kautta voidaan vastata kysymykseen, miksi yhteiskunnallisesta idealistista ja pragmatistisesta naturalistista tuli tärkeä teoreetikko sosiaalipsykologialle. Meadin konspioima yleistyneen toisen (*the generalized other*) käsite nousee tällöin keskeiseen asemaan. Väitteeni on, että yleistyneen toisen käsite muodosti juuri sellaisen yhteisöllisen tai yhteiskunnallisesti vaikutusvaltaisen selityspäätteen, jolta 'psykyen' tai 'psykykkisen' alaan liittyviä ilmiöitä voitiin tarkastella vuorovaikutuksen näkökulmasta. Tällä tavoin arvioiden sosiaalipsykologia on syntynyt pikemminkin omasta teoreettisesta mielenkiinnostaan kuin yhdistymällä esimerkiksi sosiologiasta ja psykologiasta. Yleistyneen toisen käsite muodostaa niin keskeisen osan sosiaalipsykologian teorianhistoriaa, että voidaan puhua sosiaalipsykologian ytimeistä tai sydämistä. Toisaalta osoitan tutkimuksessani, miksi yhteisöllinen ja yhteiskunnallinen selittäminen voivat muuttua myös eettisesti arveluttaviksi, mikäli niillä peitetään yksilöiden asema ja merkitys tai mikäli niistä pyritään muovaamaan poliittista oppia, kuten eräissä Meadin ajattelun sovellutuksissa on yritetty tehdä. Olennaista ei tällöin ole se, tehdäänkö Meadin ajattelujärjestelmästä poliittista teoriaa ja käytäntöä, vaan se, *kuinka* tehdään, jos tehdään.

Metodologisenä varustuksenani on historiallis-kriittinen hermeneuttinen luenta, jolla tarkoitan tekstien ymmärtämistä niiden historiallista taustaa vasten. Välttämällä tekemästä Meadin tutkimisesta pelkästään historian tutkimuksellisesti kiinnostavaa "eksegeetiikkaa" etenen arvioimaan Meadin merkitystä sosiaalipsykologian nykykeskustelulle, jolloin tunnustetaan se hermeneuttiselle lähestymistavalle ominainen piirre, että kaikki tulkitseminen on sidoksissa myös nykyaikaan. Hermeneuttinen lukutapa liittyy epäsuorasti meadiläisen perinteen problematiikkaan itseensä, ja selvitän lähestymistapaa tarkemmin luvussa 7.1.2. Muistaen, että hienoimmankin tutkimusmetodin käyttökelpoisuuden ratkaisee tutkijan työssään soveltama arvostelukyky, en ole pitänyt tällaisessa henkilöhistoriasta liikkeelle lähtevässä työssä kovin mekanisoivaa tai "työkalupakinomaista" lähestymistapaa luontevimpana. Siksi olen välttänyt asettamasta Mead-korpusta sen välineellisemmälle otteelle kuin humanistisessa ja filosofisessa tutkimuksessa yleensäkin tehdään. Tarvitaanhan kirurgiassakin leikkausvälineiden ja potilaan lisäksi aina myös kirurgi, jonka ammattitaito

ratkaisee lopputuloksen. Viime kädessä jokainen tutkija voi tukeutua vain omaan tulkittaita-
taitoonsa, joka voidaan tietenkin nähdä yhtä hyvin meritoivana kuin demeritoivanakin.

Historiallisessa kartoitustyössä Meadin vaikutus voidaan jakaa tiettyihin kausiin, jotka
ovat: Meadin oman vaikutuksen jakso (1890–1920-luvut), varhainen meadiläisyys ja
symbolisen interaktionismin pohjustaminen (1930–1950-luvut), Meadin merkitys sosi-
aalille konstruktionismille ja rooliteorialle (1960-luku), marxilainen kiinnostus (1960–
1980-luku), kriisikeskustelu sosiaalipsykologian tutkimuskohteesta (1970- ja 1980-luku),
kielellinen kumous (1980-luvun loppu), siirtyminen relationaaliseen sosiaalipsykologiaan,
diskurssianalyysi ja antiontologinen postmoderni teoria (1990-luku) sekä toimijuuden
teoria (2000-luku).

Meadin elämää seurannutta post- tai jälkimeadiläistä ajattelua voidaan sanoa myös
meadiläiseksi sikäli, että siinä pyrittiin vielä tutkimaan, testaamaan ja soveltamaan hänen
ajatuksiaan sellaisinaan. Tultuaan laajemmin osaksi sosiaalipsykologian teorianhistoriaa on
postmeadiläisyydestä ollut luontevaa käyttää *uusmeadiläisyyden (neo-Meadian)* nimitystä,
sillä kriisikeskustelun ja kielellisen kumouksen jälkeinen toimijuuden teoria on soveltanut
hänen ajatuksiaan luovasti, riippumatta sanatarkasta ajatusten ”oikeellisuutta” tai todis-
tettavuutta tavoittelevasta tutkimuksesta, jota voidaankin nykyaikana pitää antikvaari-
sena.² Ennen omien tutkimusongelmieni tarkempaa esittelyä luon katsauksen siihen, miten
olen ottanut historiallisuuden huomioon tutkimuksessani, toisin sanoen, kuinka tutki-
mukseni etenee ja pyrkii pysymään tulkitsevan tehtävänsä lisäksi myös historian tosi-
asioissa.

Meadin omasta elämästä voidaan erottaa kolme jaksoa, joista ensimmäisen muodosti
hänen oleskelunsa Leipzigin ja Berliinin yliopistoissa lukuvuosina 1888–1891. Toinen
tärkeä periodi ajoittuu hänen toimintaansa professorina Chicagon yliopistossa, jossa hän
muotoili merkityksenteoriaansa perusteet 1900-luvun alkupuolella. Niille hän loi myö-
hemmin myös yhteiskuntateoriaansa. Kolmannen merkittävän puolen Meadin elämässä
muodosti hänen yhteiskunnallinen aktiivisuutensa, joka käynnistyi ensimmäisen maail-
mansodan aikana. Mead oli jo aiemmin kiinnostunut yhteiskunnan sosiaalipoliittisesta
kehittämisestä, mutta elämänsä lopulla hän alkoi pitää entistä enemmän kiinni halustaan
muotoilla merkityksenteoreettiset ja minuuden sekä subjektin syntyä koskevat näkemyk-

² Uusmeadiläisyyden käsitettä ovat käyttäneet muiden muassa Clarck McPhail *Symbolic Interactionism*
-lehden numerossa 12 vuonna 1989 julkaistussa artikkelissaan ”Meadian versus Neo-Meadian Theories of
Mind” (s. 43–51) sekä Jack Martin ja Alex Gillespie *Integrative Psychological and Behavioral Science*
-aikakauskirjan 44 (osa 3) vuonna 2010 ilmestyneessä artikkelissa ”A Neo-Meadian Approach to Human
Agency – Relating the Social and the Psychological in the Ontogenesis of Perspective-Coordinating
Persons” (s. 252–272). McPhailin artikkeli on uudelleenjulkaistu myös Peter Hamiltonin toimittaman
kokoelmateoksen *George Herbert Mead – Critical Assessment* osassa IV (s. 297–305) vuonna 1992.
Kokoelmaan sisältyy lisäksi Randall Collinsin artikkeli samasta aiheesta: ”Toward a Neo-Meadian
Sociology of Mind” (s. 263–296).

Meadiläisyyden käsitteen venyvällä luonteella on leikitellyt Eugene Rochberg-Halton, joka kirjoitti
Symbolic Interactionism -lehdessä numero 12 vuonna 1989 julkaistussa reipashenkisessä artikkelissaan
”Mead, Market or Slaughterhouse”, että ”[t]odelliset symboliset interaktionistit ahmivat todellista Meadia;
he osallistuvat ’meadingeihin’[...] ja muuttuvat niin nopeasti kuin mahdollista ’meadiaattoreiksi’
(meadiläinen + gladiaattori) taistellakseen sankaristaan tehtyjen oikeiden tulkintojen puolesta.” (s. 33)
Nähdäkseni ja toivoakseni tällainen dogmaattinen lukeminen ei ole ollut enää pitkään aikaan ominaista
uusmeadiläiselle tutkimukselle, johon liittyy myös eläytyvää ja tulkitsevaa asennoitumista aidon – kenties
jopa – ”meaditatiivisen” asenteen mukaisesti.

Meadiläisyyden vaiheista katso tämän tutkimuksen loppuliitteenä olevaa kronologiaa.

sensä suureksi yhteiskuntatieteelliseksi synteeksiksi. Tämän unelman toteuttaminen jäi häneltä tosin kesken.

Meadin vaikutus lakastui Chicagossa ja koko Yhdysvalloissa pian hänen kuolemansa jälkeen, pragmatismien alkaessa taantua filosofian näyttämöltä ja empiiristen tieteiden vallatessa alaa sosiologian ja psykologian alueella. Juuri tätä Meadin jälkivaikutusta on ollut luontevaa sanoa ”meadiläiseksi”, sillä varhainen tutkimus pyrki perehtymään hänen ajatuksiinsa joko niitä suoraan opiskellen, todenperäisyyttä testaten tai jäljittäen Meadin mahdollisia tarkoituksia hänen jälkeensä jääneistä muistiinpanoista, joita alettiin toimittaa kokoelmiksi.

Huomattavaa elpymistä Meadin ajattelu koki vasta toisen maailmansodan jälkeen, jolloin hänen oppilainaan toimineet kielitieteilijä Charles W. Morris (1901–1979) ja Herbert Blumer (1900–1987) saivat tulevat sosiaalipsykologit kiinnostumaan joko merkityksenteoriasta tai toiminnan selittämisestä konstruktivisessa viitekehyksessä. Nimitys ”symbolinen interaktionismi” on peräisin Blumerilta, joka otti sen ensi kertaa käyttöön 1930-luvun lopulla.³ Tämä ei toisaalta merkitse, että symbolisen interaktionismin teoria – mikäli sellaista voidaan katsoa olevan yhtenäisenä olemassa – olisi hänen omaa keksintöään. Morrisin tunnetuimpia saavutuksia puolestaan on jaottelu syntaktiikkaan, semantiikkaan ja pragmatiikkaan.

Merkittävä oli Peter L. Bergerin ja Thomas Luckmannin ratkaisu poimia eräät keskeiset käsitteensä juuri Meadiltä vuonna 1966 julkaisemaansa teokseen *The Social Construction of Reality* (suom. *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*, 1994).⁴ Muita 1960-luvulla luotuja sosiaalitieteellisiä lähestymistapoja, joissa meadiläisyyden jäljet näkyvät, edustaa Chicagon yliopistossa professorina toimineen Erving Goffmanin (1922–1982) dramaturginen lähestymistapa ja hänen rooliteoriaansa. Mead tuli vaikuttaneeksi ainakin epäsuorasti sosiaalisen konstruktionismin ja myöhemmän postmodernin ajattelun kysymyksenasetteluihin – joko merkityksen käsitteen, minäkonseptionsa tai roolin käsitteensä kautta.

Yhteiskunnallistuva 1960-luku oli meadiläisyyden kannalta otollista aikaa, sillä sosiaalitieteet alkoivat vapautua ahtaaksi koetusta määrällisestä ja kokeellisesta metodologiasta, joiden kautta yhteiskuntatieteet olivat painottuneet käytännöllisiin tarkoitukseen. Esimerkiksi Yhdysvalloissa psykologiaa ja sosiologiaa oli hyödynnnyt sotilaiden testaamisessa ja valikoinnissa sekä liikkeenjohdon palveluksessa. Samalla kun tämä immanenti lähestymistapa alettiin kokea välineelliseksi, kasvoi kritiikki perinteisiä ärsykeistä ja reaktioista kokoon pantuja tutkimusasetelmia kohtaan,⁵ ja virisi kiinnostus myös sellaisiin periaatteellisiin näkökulman vaihdoksiin, joita Mead oli omana aikanaan pohtinut.

³ Herbert Blumer toteaa käyttäneensä symbolisen interaktionismin käsitettä vuodesta 1937 lähtien. Ks. hänen teostaan *Symbolic Interactionism – Perspective and Method* vuodelta 1969 (s. 1). Symbolisen interaktionismin suhteesta Meadin ajatteluun Blumer kirjoitti Thomas J. Morrisonen toimittamassa sekä esipuheella varustamassa teoksessa *George Herbert Mead and Human Conduct*, joka on julkaistu postuumisti vuonna 1994. Blumerilaisella representationismilla on ollut vahva sija chicagolaisessa post-meadiläisyydessä, jonka lähestymistapaan ja tutkimusasetteeseen myös itse paljolti tukeudun.

⁴ Ks. Peter L. Bergerin ja Thomas Luckmannin vuonna 1966 julkaistua teosta *The Social Construction of Reality* (suom. *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*, 1994).

⁵ Esimerkiksi Vivien Burr on luonnehtinut tätä suuntausta ”pohjoisamerikkalaiseksi valtavirran sosiaalipsykologiaksi” teoksessaan *The Person in Social Psychology* vuodelta 2002 (suom. *Sosiaalipsykologisia ihmiskäsityksiä*, 2004, s. 9).

Sosiaalipsykologiaa on usein sanottu pohjoisamerikkalaiseksi tieteenalaksi, mikä juontanee juurensa siitä, että sosiaalipsykologia syntyi disiplinaariseen nimenomaan Yhdysvalloissa, ja monet alan klassikot ja nykyajattelijat ovat kotoisin USA:sta. Amerikkalaisuudestaan huolimatta meadiläinen sosiaalipsykologia tuomittiin kulkemaan omia polkujaan kokeelliseen traditioon nojaavan valtaväylän ulkopuolella, mihin saattoivat vaikuttaa Meadin saksalaisperäiset ja hegeliläiset vaikutteet. Mikäli on uskomista kliseeseen, että ”mistään ei ole niin lyhyt matka valokeilan keskiöön kuin marginaalista”, ei asemoiminen *main streamiin* ole ollut välttämättä eduksi tieteen päälinjojen edustajille itselleen. Meadiläinen sosiaalipsykologia voidaankin nähdä yhtenä solisevana purona, joka tuo kirkasta vettä sameana ja töhryisenä soljuvaan tieteen valtavirtaan. Meadiläisyyden asema ei ole ollut koskaan hallitseva tai hallitsemaan pyrkivä, ja kenties juuri siksi siitä on tullut niin vaikutusvaltainen. Siksi näen Meadin ajattelun edelleenkin enemmän heuristisena ja luovana ajatusten varantona kuin valmiina tai ”kiveen kirjoitettuna” teoriana.

Edistyksellinen 1970-luku ja 1980-luku kiinnostuivat Meadista niin sanotun tieteen sosialismin näkökulmasta. Huomiota herättää, että myös Mead-asiantuntijana tunnettu Hans Joas antautui Meadin poliittiseen tulkitsemiseen teoksessaan *Praktische Intersubjektivität – Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead* vuodelta 1980. Meadista oli helppoa kiinnostua myös marxilais-leniniläisen tietoteorian kannalta, ja hänen näkemyksensä ihmisen tajunnan kehityksestä vaikuttavat pitkälti yhdenmukaisilta ”ulkoa sisään”-teesiä hyödyntäneen Lev Vygotskin (1896–1934) kehityspsykologian kanssa. Toinen yhtymäkohta liittyy Aleksei N. Leontjevin (1903–1979) kehittämään toiminnan teoriaan. Nämä neuvostopsykologian luomukset ovat kuitenkin ongelmallisia kriittisen ja transsendentaalifilosofisen tietoteorian kannalta, ja ihmiskäsitykseltään ne ovat kapeasti rajattuja, eikä niitä voida adekvaatisti rinnastaa Meadin ajatteluun. Ajattelijoiden välillä on ainekset hedelmälliseen vertailuun, mutta lähemmän samastamisen estää jo historiallisten vaikutusyhteyksien puute. Kaiken kaikkiaan 1970- ja 1980-luvun Mead-tarkasteluja leimasi poliittinen innostus, jonka myönteinen vaikutus oli se, että samalla Mead hänen ideansa saivat huomiota filosofeilta ja yhteiskuntatieteilijöiltä.

Samoihin vuosikymmeniin liittyi eräs suuri ongelma, joka koostui monen pulman sikermästä. Sosiaaliset konstruktionistit ja yleensäkin rakenteita ja yhteiskunnallisuutta painottaneet tieteenharjoittajat olivat vienneet oletuksensa yhteiskunnallisen ilmiö- ja selitystason olemassaolosta sen kulminaatiopisteeseen ja pitkälti sulkeistaneet yksilön käsitteen ja individualistiset selityspäätökset sosiaalitieteistä. Oli kuitenkin varsin epäuskottavaa vannon ryhmien, yhteisöjen, rakenteiden ja yhteiskuntien ontologisen olemassaolon varaan, kun paljon ilmeisemmin olemassa olevilta näyttivät yksilöt. Sosiaalipsykologian niin sanottua kriisikeskustelua käytiin 1970-luvulta alkaen sosiaalipsykologian *kohteesta* tai *aiheesta*. Mikä sosiaalipsykologian kohde (tai vähemmän objektiivoidusti sanottuna ”tutkimusaihe” tai ”alue”) oikeastaan on, mikäli se ei ole yksilöpsykologian tapaan yksilö? Erään vastauksen tarjoaisi luonnollisesti ”ihminen” tai laajemmin ”ihmisyys”, jonka tutkimista varten esitänkin tässä kirjassani holistisen, eli ihmisen eri olemuspuolet huomioon ottavan ja filosofisen lähestymistavan.

Sosiaalipsykologian sisällä kriisikeskustelua käytiin, paitsi objektivoinnista, myös tieteenalan etiikasta ja metodeista. Kriisin katsottiin ratkenneen muun muassa kielellisen kumouksen, diskurssianalyysin ja sosiaalisten representaatioiden teorian kautta. Tutkimuskohteen ontologisen olemassaolon sijasta huomiota kiinnitettiin kielen käyttöön, keskus-

teluihin ja puheen tapoihin jälkiwittgensteinilaisen ja uuspragmatistisen kielipeliteorian mukaisesti. Toiseksi, sosiaaliset konstruktiot haluttiin mieltää jatkossa representaatioiksi, joiden ontologista olemassaoloa koskevat kysymykset rajattiin tieteellisen mielenkiinnon ulkopuolelle fenomenologiasta tunnetun metodisen sulkeistamisen (*die Einklammerung*) kautta.⁶ Nämä ratkaisut osoittivat tietä eteenpäin, mutta ne jäivät kuitenkin epätydyttäväksi sikäli, että subjektin persoonalliset merkitykset olivat nyt vaarassa tulla hukutetuiksi kielipeleihin ja diskurssiavaruuksiin, joissa merkitys mielletään pelkästään yhteisölliseksi, kielinormatiiviseksi tai sopimuksenvaraiseksi asiaksi. Riittävästi ei tunnustettu myöskään yksilöiden kehollisen ja tajunnallisen olemassaolon merkitystä, vaikka äärikonstruktionismiin liittyvästä rakenteiden kahlehtivuudesta olikin jo päästy eroon.

Sosiaalipsykologisen metodologian kaanoniin on laajalti hyväksytty fenomenologisen tieteenfilosofian husserlilaiset vaikutteet. Niihin liittyy todellisuuden olemassaoloa koskevan kysymyksen poissulkeminen ja tutkimusaiheen mieltäminen subjektiiviseksi ilmiöksi. Sen sijaan sosiaalipsykologiassa ei ole paljoakaan hyödynnetty fenomenologisen filosofian *eksistenssihermeneuttista* suuntausta, joka painottaa ihmisyksilöiden olemassaoloa ja tajunnan käytännöllistä intentionaalisuutta: suuntautumista ajassa ja maailmassa. Tämä on harmillista, sillä Meadin ihmiskäsitys ansaitsisi tuekseen juuri sen monitasoisen analyysin, jota esimerkiksi Lauri Rauhala on Martin Heideggerin eksistenssihermeneutiikkaan nojautuen edustanut. Niin Mead-tutkimusta koskien kuin sosiaalipsykologian teorianhistoriassa laajemminkin on aukko, joka johtuu mannereurooppalaisen ja erityisesti saksalaisen tutkimustradition laiminlyömisestä toisen maailmansodan jälkeisessä sosiaalipsykologiassa. Tätä aukkoakohdtaa pyrin omalta osaltani täyttämään.

Kutsun kriisikeskustelun jälkeistä meadiläistä sosiaalipsykologiaa ”uusmeadiläiseksi”, sillä 1980-luvun jälkeen oli jo pitkälti irrottauduttu Meadin perusoletuksista ja käsitteistä, kuten ’*me:stä*’ ja ’*I:sta*’ sekä ’yleistyneestä toisesta’, ja niiden alkuperäisistä merkityksistä, mutta ne olivat jääneet elämään heuristisinä ajattelun apuneuvoina, joita sovellettiin vapaasti.

Eksistenssihermeneutiikan poissaolo sosiaalipsykologian kentiltä on ollut kielteistä siksi, että kielellisen kumouksen jälkeisessä sosiaalipsykologiassa on tavattu suosia toimijuuden (*agency*) teoriaa, jonka yhteyteen eksistenssihermeneuttinen käsitys ihmisen tajunnan intentionaalisuudesta sopisi hyvin. Toimijuuden teoria muodostaa uusmeadiläisen ajattelun ajankohtaisimman sovellusyhteyden ja edustaa tietynlaista ”viimeisintä sanaa” sosiaalipsykologisen teorianmuodostuksen piirissä. Toimijuus voidaan mieltää englannin kielen ”*agency*”-sanon kaksoismerkitykseen liittyen *yksilön tahtoa toteuttavaksi intentionaaliseksi toiminnaksi* tai *toiseudenvaraiseksi toimijuudeksi*. Tieteenfilosofisesti katsoen tässä suuntauksessa vastakkain ovat olleet kartesiolaisiksi subjektivisteiksi sanotut kognitivistit ja sosiaaliset konstruktionistit, joista erottuvat vielä erikseen rakenteiden symbolisuutta korostavat representationistit ja niiden olemassaoloa korostaneet strukturalistit. Käytännössä ihmiselämässä on kyse sekä yksilöllisen että yhteisöllisen ihmiskäsityksen yhdistelmästä, mitä esimerkiksi Martin Buberin analyysi ihmisen ”kaksitahoisesta” olemuksesta valaisee. En kuitenkaan kehittele *tätä* Mead-tutkimustani toimijuuden teori-

⁶ Edmund Husserlin alkuperäinen nimitys ”sulkeistamiselle” (*die Einklammerung*) oli kreikan kielen ’arvostelmasta pidättäytymistä’ merkitsevä käsite ’*epokhē*’, jota hän käytti *Ideen*-teoksensa ensimmäisessä osassa vuonna 1913 ja teoksessaan *Cartesiansche Meditationen (Méditations cartésiennes)* vuonna 1931.

aksi, vaan pitäydyn nimenomaan sosiaalipsykologian ”kohteen” tai ”aiheen” analysoimiseen, toisin sanoen filosofisesti perustellun *ihmiskäsityksen* piirtämiseen sosiaalipsykologian tarpeisiin. Metodologisia kysymyksiä olen käsitellyt jo teoksessani *Dialoginen filosofia*, jossa edustamani eksistenssihermeneuttinen, maailmassa projisoituvan toimijuuden, idea voisi soveltua ihmiskäsityksen pohjaksi myös sosiaalipsykologista toimijuuden teoriaa ajatellen. Tällöin tuon edeltävän teokseni nimi voitaisiin kirjoittaa muotoon: ”Relationaalinen sosiaalipsykologia”.

Edellä kuvatun historiallisen kehityskulun ohella käsittelen systemaattisesti Meadin kohtaamia ongelmia ja paradokseja, jotka esiintyvät hänen merkityksenteoriassaan ja ihmiskäsityksessään. Tämä on tutkimukseni toinen (2) päätehtävä. Samassa yhteydessä pohdin, miksi minuuden käsite ja variaatiot ovat pitäneet pintansa myös sosiaalipsykologiassa, vaikka yksilösubjektia ja sen attribuutteja onkin aika ajoin pyritty redusoidaan pois tieteenalan piiristä. Väitteeni on, että minuuden jakautuminen käsitteellisesti subjektivistiseen (*I*) ja objektivistiseen (*me*) puoleen seuraa ihmisen tutkimisesta kohteena ja että nämä vaihtoehdot ovat siten pysyvä osa minuuden konstellaatiota, mikäli ihmistä ylipäänsä tutkitaan. Kehästä voisi irrottautua lähinnä minuudesta maailmaan suuntautuvan toiminnallisen asenteen ja käytännöllisesti projisoituvan intentionaalisuustulkinnan kautta.

Tämän toisen tehtävän toteuttamiseksi asetan Meadin merkityksenteorian useisiin filosofisiin ajatuskokeisiin, ja metodikalustonani sovellan perinteisen filosofisen loogisuusvaatimuksen sekä johdonmukaisen ajattelun ohella myös kriittisen tietoteorian mukaista lähestymistapaa. Filosofinen lukija ei voi välttyä huomaamasta tukeutumistani kantilaiseen ajatteluun, joka muodosti Meadille eräänlaisen vastapoolin. Logiikan ja tietoteorian ohella lähestymistapaani sisältyvät useat kontrastoinnit, vertailut ja rinnastukset, joiden esille nostamista puolustan havainnollisuutta lisäämään pyrkivällä demonstratiivisuudella silloin, kun vertailut ovat epähistoriallisia.

Tutkimukseni kolmantena (3) päätehtävänä on piirtää ihmisestä holistinen teoriakuva sosiaalipsykologian tarpeita varten. Tämä liittyy Meadin omiin pyrkimyksiin universalistina, joten ajatuskokeita jatkamalla seuraan Meadia itseään, tosin kriittisesti. Katson, että postmodernismin jälkeisenä aikana tehtävässä ei voi onnistua kovin hyvin, koska subjektivismiin ja tulkinnanvaraisuuden läpilyömisestä johtuen mikään *objektiiviseksi* tarkoitettu ihmiskäsityksen malli ei ole perusteltu. Koska kokonaiskuvan piirtämisessä ei voi täysin onnistua, siinä ei voi myöskään täysin epäonnistua. Juuri siksi jokainen sosiaalipsykologinen ihmiskäsitys onkin oman näkemykseni mukaan *luonnos*. Tästä puolestaan seuraa luonnosmaisuuksien, yrittelymäisyyden (tai esseemäisyyden) sekä keskustelumuotoisuuden oikeutus nykysosiaalipsykologiassa. Koska myöskään kykenemättömyyttä yleiskatsauksiin, synteeseihin ja teorioiden muodostamiseen ei voida pitää ihanteena, ainakin jonkinlainen malli ihmiskäsityksen ja persoonallisuuskonstituution hahmottamiseksi olisi nähdäkseni tarpeellinen. Juuri tästä motivoituu oma yritykseni synteysiin.

Tässä yhteydessä tukeudun Lauri Rauhalan holistiseen ihmiskäsitykseen. Vaikka se onkin Meadiin ja uusmeadiläisyyteen verrattuna eriaikainen ja perustuu erilaiseen teorialistoriaan, tutkimustraditioiden leikkauskohdat näkyvät kirkkaina. Sovellan Rauhalan holistista ihmiskäsitystä *sekä* kontrastipintana *että* uusmeadiläisen ajattelun täydentäjänä. Holistinen ihmiskäsitys on tällöin ymmärrettävä *dynaamisena ei-objektiivisena mallina*, jolloin sen universalistisuuttakaan ei pyritä pönkittämään millään oikeassa olemisen ihanteella, vaan tarkoitan ’universalismilla’ laajaa sovellettavuutta. Tämän työni tuloksena voi-

daan pitää *ihmiskäsityksen* tuottamista sosiaalipsykologiselle toiminnan teorialle, kun taas aiempi teokseni *Dialoginen filosofia* voidaan nähdä tämän kirjan *metodologisena* jatko-osana, jota laadittaessa tässä esiteltävä ihmiskäsitys oli tosin jo pohjana.

Aiheet, joiden piirissä liikun, ovat siis:

- Meadin merkitys sosiaalipsykologian teoriahistorialle ja tutkimustraditioille (tämän tutkimuksen konteksti),
- Meadin merkityksenteorian ja minäkonseption filosofiset ongelmat ja niiden havainnollistavuus sosiaalipsykologian metodologisten ongelmien sekä kriisikeskustelun ylittämisen kannalta (tämän tutkimuksen systeemiteoreettiset ongelmat) ja
- Meadin teorian täydentäminen holistisen ihmiskäsityksen luomiseksi nykyiselle sosiaalipsykologialle (Meadin luenta Lauri Rauhalan tarjomassa perspektiivissä).

Lopputuloksellani pyrin osoittamaan, että teoriahistorian kirjoittaminen ja teorian rakentaminen voivat olla saman kolikon eri puolia ja että historiallisesta ja metodologisesta kehityksestä hahmottuu yhteinen punos. Tarkoitukseni on kartoittaa sosiaalipsykologian tieteenalaidentiteettiä, ja lähestymistapani on historiallis-narratiivinen, mikä puolestaan saattaa tuottaa lukijoiden silmään vaikutelman oppikirjamaisuudesta. Tämä on kuitenkin luonnollinen seuraus historiallisen aiheen vaatimasta tarinallisesta esittämismuodosta ja synteesin edellyttämästä sidostamisesta vertailuin ja esimerkein.

1.2. Tutkimuksen ongelmat: minäkonseptio ja paradoksit

Entä mitä tai millaisia nuo Meadin merkityksenteoriassa ja minäkonseptiossa havaitsemani ongelmat ja kiistanaiheet ovat? Pitämättä lukijaa jännityksessä tiivistän ne väitekohdiksi, joille esitän tarkemmat perustelut kirjani luvuissa.

Ensimmäisen (A) ongelmaryhmän muodostavat minuuden ja merkitysten alkuperää koskevat kysymykset. Arvostelen Meadin kielikäsitystä siitä, että merkitysten rakentumisen tapahtumia analysoidessaan Mead onnistui laatimaan *kuvauksen* merkityksellisten symbolien synnystä, mutta hän ei pystynyt *selittämään* merkitysten syntymisen *syitä* tai *alkuperää*, toisin sanoen sitä, mistä tai miksi merkitykset ilmestyvät vuorovaikutuksen kehään. Kyseisiä kuvauksia onkin yleensä voitu vain jatkaa entistä sofistikoituneemmilla kuvauksilla, esimerkiksi viittaamalla ”emergenssiin” eli käsitykseen, että järjestynyt materia muodostaa uusia merkitystasoja hierarkkisesti monimutkaisemmaksi organisoituksessaan.

Mutta myös nämä materialistiset ja naturalistiset ajatussuunnat jättävät kielen merkitysten ja ihmisen älyllisen toiminnan alkuperää koskevien kysymysten pohtimisen puolittiehen. Myöskään symbolinen interaktionismi ei kykene vastaamaan näihin keskeisiin filosofisiin kysymyksiin, vaikka se toisaalta pyrkiikin kunnianhimoisesti nuo vaatimukset täyttämään. Tällä tavoin sanoessani en tietenkään edellytä, että kysymyksiin pitäisi ylipäänsä vastata. Sen sijaan huomiota herättävää on, että *kyseisten teorioiden sisällä* on haluttu *kaikin voimin* löytää vastauksia edellä mainittuihin ongelmiin, siinä onnistumatta. Merkitysten alkuperää koskevaa kysymystä ei ole suoraan tunnustettu vastauksia vaille

jääväksi ja tietokykymme tuolle puolen sijoittuvaksi ongelma-alueeksi. Symbolista interaktionismia, materialismia ja naturalismia edustaneiden teoreetikoiden toimeliaisuus kertoo nähdäkseni inhimillisen olemassaolon perusteisiin liittyvästä ahdistuksesta. Heidän turhautuneisuuttaan lisää havainto, että ponnekas vaivannäkö ainoastaan laajentaa sitä vastauksettomuuden tyhjää tilaa, josta heidän äänensä kuuluu takaisin.

Kysymys minuuden ja merkitysten alkuperästä on filosofisesti katsoen *ei-todistuva*. Meadia yksioikoisesti hyödyntävä ja lähtökohtanaan käyttävä symbolisen interaktionismin tutkimusperinne onkin epäonnistunut sikäli kuin se ei ole myöntänyt merkitysten transsendenttiutta. Tähän liittyy myös se, ettei Mead suostunut tunnustamaan transsendentaalista egoa merkitysten subjektiksi. Transsendentaalisella egolla tarkoitetaan apriorisesti (eli kokemusta edeltävästi) olemassa olevaa minuutta.⁷ Transsendentaalisen egon käsite kuvailee, kenellä tai millä aistihavainnot ja kieli ovat, toisin sanoen, *mikä* ihmisessä tuntee, havaitsee ja ajattelee. Toisaalta pyrin osoittamaan, että tällainen ”kartesiolainen” ja apriorinen subjekti sisältyy Meadinkin teoriaan piilokuvamaisesti, luovan toiminnan mahdollistavana minuuden käsitteenä eli *’I:na’*, jonka Mead joutui postuloimaan selittääkseen merkitysten syntyä.

Toisen (B) ongelmaryhmän Meadin ajattelussa muodostavat useat kehäpäätelmät, jotka ovat hegeliläistä alkuperää. Niihin liittyy aineksia 1800-luvun saksalaisesta hermeneutiikasta ja historianfilosofiasta. Käsitykseni mukaan minuuden halkeaminen kahtia subjektiminään eli (englanniksi) *’me:hin’* ja objektiminään eli *’I:hin’* seurasi ihmisen asettamisesta itsereflektiivisen ja objektivoivan tarkastelun *kohteeksi*. Koska ihminen ei voi olla yhtä aikaa sekä tarkastelija (subjekti) että kohde (objekti), minuus oli välttämätöntä jakaa teoreettisesti kahtia: yhtäältä kohteeseen ja toisaalta omalta itseltä näkymättömiin jäävään ”toiseen puoleen”. Tämä vastaa myös sitä tapaa, jolla psykoanalyttinen teoria on tuottanut tiedostumattoman (tai alitajunnan) käsitteen sekä koko teoriakuvansa tajunnan rakenteesta. Tiedostumattoman kätkeytymään pyrkivä luonne johtuu itsen objektivoimisesta tarkastelun kohteeksi. Tätä kautta tulee esille syy erääseen psykoanalyttisen terapiakäytännön peruslähtökohtaan: ihminen ei voi itse analysoida itseään, sillä hän ei voi saada tajunnastaan otetta kokonaisuutena. Juuri tämä tekee dialogisen suhteen välttämättömäksi psykoterapeuttisissa käytännöissä, ja myöhempi symbolinen interaktionismi onkin pyrki-

⁷ Immanuel Kantin filosofiassa transsendentaalisella egolla tarkoitetaan itseä, joka yhdistää aistihavainnot ymmärryksen kategorioihin. Se on samalla itsestä *tietoisuuden* edellytys, jota ilman mikään tietäminen ei ole mahdollista. Transsendentaalisesta egosta sinänsä ei voida kuitenkaan tietää mitään, sillä se on tietämisen ehto voimatta olla tietämisen kohde.

Kantin mukaan ihminen voi olla tietoinen siitä, että on olemassa minä, subjekti tai itse, joka seuraa kaikkia hänen kokemuksiaan tai tietoisuuttaan. Koska se voidaan kokea vain ajassa, joka puolestaan on subjektiivinen havaitsemisen muoto, ihminen ei voi saavuttaa tietoa siitä, millainen minuus on itsessään, ajan ulkopuolella. Siten emme voi koskaan todella tuntea itseämme, sillä saatamme olla havainnon tai aistikyvyn muodoista riippuvaisia, niiden ulkopuolella tai niitä edeltävästi.

Havainnosta, johon liittyy tietoisuus havaitsemisesta, sanotaan filosofiassa apperseptioksi (latinan sanoista *ad* ja *percipere*, suom. ’havaita’). Kant erotti ”käsitteelliseksi havaitsemiseksi” luonnehditussa tapahtumassa empiirisen apperseption ja transsendentaalisen apperseption, joista ensin mainittu on minän tietoisuutta omista muuttuvista tiloistaan, eli eräänlainen ”sisäinen aisti”. Toinen taas on kokemuksesta puhdas ja muuttumaton tietoisuus, joka on välttämätön edellytys kokemiselle itselleen ja perusta kokemuksen ykseydelle. Apperseption ykseydellä Kant tarkoitti sitä, että jokainen mielle ymmärretään väistämättä jonkin tietyn subjektin mielteeksi. Tällä tavoin jokaiseen havaintoon sisältyy tietoisuus, että se on jonkin minän havainto. Ks. Kantin tietoteorian major opusta *Kritik der reinen Vernunft* (1. p. 1781, 2. p. 1787), suom. *Puhtaan järjen kritiikki* (2012).

nyt ratkaisemaan ongelmaa korostamalla relationaalisuutta vuorovaikutuksen substanssien sijaan.

Ongelmaksi omaa itseä havainnoivassa introspektiivisessä kehässä nousee helposti myös tarkastelujen *yhdenaikaisuuden* ongelma. Muodikkaaksi koettu vetoaminen siihen, että kyseessä on ”prosessi”, jota ei voida tarkastella pelkistetysti, jälleen vain kuvaaisi ongelman mutta ei ratkaisisi sen filosofisia pulmia. Keskeinen jatkokysymys kuuluu, miksi ihmissuhteiden ”prosessuaaliseen luonteeseen” pitäisi ylipäänsä vedota. Miksi prosessi sinänsä pitäisi edellyttää ja miksi siihen viittaamalla pitäisi yrittää peittää näkyvistä suhteiden *osapuolet* eli *yksilötoimijat*? Hehän ovat paljon uskottavammin ja ilmeisemmin olemassa olevia kuin mikään *vuorovaikutus* tai muu *sosiaalisesti* nähty muodostelma.

Introspektiivisen tutkimisen ja prosessuaalisen ihmiskuvan sijasta pidänkin parempana nähdä ihminen individualistisen, voluntaristisen ja liberalistisen ihmiskäsityksen mukaisesti: omaa erillisyyden kokemustaan vahvistavana ja itsemääräämiseen pyrkivänä olentona. Tältä pohjalta pidän perusteltuna maailmassa suuntautuvaa direktiivistä ja projektiivista ajattelua, jota edustivat muiden muassa Martin Heidegger ja hänelle kiittolisuudenvelassa olevat eksistenssihermeneuttiset ja fenomenologiset ajattelijat. Sosiaalipsykologian piirissä samansisältöistä näkemystä ovat edustaneet ne toimijuutta korostavat interaktionistit, jotka ovat painottaneet subjektin itsemääräävyyttä, tahdon vapautta, luovuutta ja yleensäkin yksilöminuuteen liittyviä potentiaaleja toiminnan tuottamisessa ja valintojen, ratkaisujen sekä päätösten tekemisessä. Yksilöiden olemassaolon myöntäminen ja toimijuuden sekä relationaalisuuden huomioon ottaminen *eivät ole vastakohtia*, sillä tahdonmuodostus tapahtuu luonnollisesti aina jossakin viitekehyksessä, ja toimimisen ja toiminnan selittämisen tekee omalta osaltaan mahdolliseksi yksilöiden intentionaalisuuden tunnustaminen.

Sen sijaan *pelkkä* introspektiolle ja prosessiajattelulle ominainen minuuden halkeaminen subjettiin ja objektiin voi saada käytännöllisen sairaustilan luonteen. Se puolestaan voi esiintyä sekä yksilöpatologisena että kulttuurisena skitsofreniana. Tämän vuoksi on parempi, että ihminen nähdään ”yksilönä sosiaalisissa yhteyksissä” kuin vain ”sosiaalisena tai yhteiskunnallistuneena yksilönä”, jonka minuuks on upotettu rakenteiden osaksi. Yksilöt joka tapauksessa tuottavat myös yhteiskunnalliset rakenteet ja ehdot, ja myös sitoutumisestaan yhteisvastuuseen tai vastuuseen toisille ihmisille päättävät yksilöt, joten eettiset valinnat perustuvat viime kädessä yksilöiden ratkaisuihin. Tämä näkyy edustavasti minuuden yksilöllisen puolen, *I:n*, esiinnousuna Meadin minäkonseptiossa. Pelkän sosiaalisuuden painottamisen sijasta kannatankin ihmisen *sekä* yksilöllisen *että* yhteisöllisen puolen huomiomista selityspäätteena, mutta toisaalta haluan puoltaa sellaista ideologia-kritiikkiä ja toiminnallista ajattelua, jonka kautta *koko dualistinen lähtökohta* voitaisiin ylittää. Vaikka yhtäaikainen yksilönä ja yhteisön jäsenenä oleminen muodostavatkin ihmisen tilanteen pysyvän piirteen, tämän dualistisen kuilun yli voitaisiin kulkea toiminnallisen sosiaalipsykologian kautta, sillä juuri itsestä maailmaan projisoituva ajattelu hylkää ihmistä objektivoivan olemusajattelun, joka on syynä kartesiolaiseen kahtiajakoon ja ihmisen jatkautumiseen subjettiin ja objektiin.

Pyrkimystä palauttaa ihmisyyttä, persoona ja humanismi symboliseen interaktionismiin on esiintynyt jonkin verran niissä kielellisen kumouksen jälkeisten sosiaalisten konstruktionistien töissä, joissa ontologinen oletus rakenteiden olemassaolosta on hylätty ja on alettu pitää *diskursseja* eli ”puhumisen tapoja” tutkimuksen kohteina. Diskurssi-

analyttinen ja uuspragmatistinen ote ovat kuitenkin samalla vahvistaneet filosofian ja sosiaalipsykologian sanakeskeisyyttä, joka on helposti peittänyt alleen yksilönkokemuksen ei- tai esipredikatiivisen luonteen. Esimerkiksi Emmanuel Levinas (1906–1995) on pitänyt ihmisten tärkeimpiä kokemuksia vaikeasti, jos ollenkaan, sanallistettavina.

Kolmannen (C) teoreettisen ongelmaryhmän muodostavat Meadin ajattelun deterministisyyteen liittyvät pulmakysymykset. Jos ihmistä pidetään olentona, jonka tehtävänä on toistaa ärsykkeiden ja reaktioiden kaavaa merkitysten ja vuorovaikutuksen kehässä, näin luodusta ihmiskuvasta suljetaan helposti pois tahdon vapaus. Tällöin yhteiskunnalle luovutetaan määräysvalta suhteessa ihmisyksilöihin, ja ihmiset nähdään yksipuolisesti yhteiskunnan tuotteina. Juuri siksi Meadin ajattelua on voitu pitää eräänlaisena amerikkalaisen marxismin muotona ja mekanistis-materialistisen ihmiskuvan osana. Toisaalta Meadin ajattelu sisälsi pyrkimyksen pois kaavamaisesta behavioristisesta ihmiskuvasta, ja historiallinen lähilukeminen paljastaakin, ettei Mead ollut marxilainen vaan lähinnä nuorhegeliläinen ajattelija.

Mikäli symbolista interaktionismia antaudutaan arvioimaan sen omilla ehdoilla eli pragmatistisesti, joudutaan pohtimaan uskantilaista kysymystä, mitä käytännössä seuraa, jos ihmiset *uskovat* tämän teoreettisen representaation todenperäisyyteen ja pitävät sitä tyhjentävänä kuvauksena ihmisestä. Kyseiseen ihmiskuvaan sisältyvä determinismi saattaa pönkittää totalitaristisia yhteiskuntajärjestelmiä ja politiikkakäsityksiä sekä vahvistaa massa- ja valtakulttuurien voimaa. Siitä huolimatta symbolinen interaktionismi voi toimia luontevana teoreettisena mallina vaikkapa esittävien taiteiden piirissä, jossa operoidaan samastumisen ja roolinoton käsitteillä. Mutta niissä hallitsevana piirteenä onkin valmiin käsikirjoituksen tai ohjaajan määräysten noudattaminen. Tämä havainnollistaa, kuinka ongelmalliseksi symbolinen interaktionismi voi osoittautua, jos sitä pyritään soveltamaan *poliittisen järjestelmän* perustana eikä pelkästään *metodologis-heuristisena* ideoiden lähteenä, jonka merkitys on viitteellinen ja luova – ei normatiivinen, jota opiskeltaisiin dogmina.

1.3. Mead symptomina ja esimerkkitaapauksena

Tässä teoksessani tarkastelen, kuinka minästä kohteena asetettavat kysymykset (kuten 'mikä minä olen?' tai 'mikä minä on?') voivat tuottaa teoreettisen näkemyksen ihmisestä täydellisen ja epätäydellisen välillä todellistuvana: ajatuksen ihmisestä välitilassa. Tarkastelujeni lähtökohtana on George H. Meadin minäkonseptio. Modernit minuuden rakentamiseen liittyvät kysymykset ja vastaukset näyttäytyvät Meadin minäkonseption kautta edustavasti. Pohdittavina ovat minän ja merkitysten synty, tieteen subjekti ja objekti, minän suhde toisiin ihmisiin ja ihmisten välinen ymmärtäminen. Tässä *ei* siis lähdetä järjeilemään ensisijaisesti sitä, onko jokin minän kuvaus *tosi* tai *epätosi*, vaan aletaan kysyä, mitä minuutta koskevat teoriat *merkitsevät* tiedon, etiikan ja tutkimusmenetelmien kannalta.

Tarkastelujeni eräs pyrkimys on selvittää, ovatko Meadin teoriasta tehdyt johtopäätökset yleistettävissä tai näkyvissä ihmistieteiden rakenteessa, perustassa ja lähestymistavoissa. Usein sanotaan, että muodollinen tai esityksen muotoon kohdistuva tutkimusote tuottaa paremminkin tietoa siitä, kuinka tutkimusote sopii kunkin kohteen lähestymiseen,

kuin tietoa varsinaisesta kohteesta. Kuitenkin teorian rakenteeseen kohdistuvaa formaalista tutkimusotetta puoltaa se, että johtopäätökset, jotka pelkän symbolisen interaktionismin perusteella voidaan tehdä, tuottavat ongelmia, joiden selvittäminen edellyttää teorian tutkimusotetta ja rakennetta koskevien kysymysten käsittelyä. Näin vaatimus formalistiseen tarkasteluun seuraa teorian sisällöstä. Tutkimusotteestani johtuu, että suuri osa tässä teoksessa esitettävistä ajatuksista perustuu epähistoriallisiin *vertailuihin*. Symbolisen interaktionismin esittely on teorian rakenteeseen kohdistuvalle tutkimiselle välttämätöntä. Mutta jos voitaisiin osoittaa, että teorian rakenne seuraakin sen sisältämästä omasta tutkimusotteesta, kysymys siitä, *missä vaiheessa* teorian muodostusta sen sisältämät päätelmät tulevat esille tai jopa välttämättömiksi, osoittautuisi pelkäksi historiallisen ajoittumisen kysymykseksi.

Esimerkki: Mead tutki ihmistä yhteisölliseksi nähtynä. Mikäli kävisi ilmi, että yksilöllisyyden käsitteen pitää seurata yhteisöllisyyden käsitteen välttämättömänä vastaakohtana, vastaus kysymykseen, *milloin* yksilöllisyyden problematiikka tulee ensi kertaa esille Meadin ajattelussa, ei tarjoaisi selitystä siihen, miksi se tulee hänen filosofiassaan tärkeäksi *ylipäänsä*. Yksilöllisyydestä tai yksilöminuudesta puhuminen voisi seurata rakenteellisesti jo sen seikan vastavaikutuksena, että teoriassa puhutaan paljon yhteisöllisyydestä. Varsinainen syy sekä yksilö- että yhteisöproblematiikan esiinnousuun ja konfliktoitumiseen voisi siis löytyä lähtökohtaoletusten dispositiomaaisuudesta ja teoreettisten kehitelmien ajatussisällöistä: ideologisista linjanvedoista tai mahdollisesta tarkoitushakuisuudesta. Myös tästä syystä oma tutkimukseni kohdistuu *sekä* strukturalistisesti Meadin ajattelun rakenteellisiin piirteisiin *että* aatehistoriallisesti hänen mahdollisiin esiteoreettisiin taustaoletuksiinsa. Tutkimukseni metodologialle tämä merkitsee, että pyrin osoittamaan Meadin kohtaamien ongelmien johtuvan käsitteiden apriorisista ominaisuuksista.

George H. Meadin ajatuksia ja kirjallista tuotantoa on voitu pitää yhtä hämmäntävinä kuin luovuuttakin herättävinä. Hän pyrki vastaamaan tietoteoreettisiin ongelmiin kokonaan uudelta, ”kehittyvänä” pidetyn näköalan, perustalta. Tässä uudistavassa suhteessa hän toimi hieman samoin kuin nykyajan aivotutkijat ja geeniteknologit, jotka yrittävät ratkaista filosofian perinteisiä ongelmia yhdestä tietystä, oman tieteenalansa tarjoamasta näkökulmasta, juuri sen kaltaisesta aristoteelisesta ”kiinteästä pisteestä”, jollaisena heidän oma tieteenalansa pyrkii toimimaan. Erona on muun muassa se, että Mead halusi yhdistellä useiden erityistieteiden tietoa ihmisestä.

Hän piti ongelmana, että erityistieteiden (esimerkiksi behavioristisen psykologian) pätevyysalue rajoittui – aivan kuten nykyäänkin – koskemaan vain tiettyjä olosuhteita. Niiden tulokset ovat olleet voimassa vain kapeasti rajatuin ehdoin: laboratorioissa tai koejärjestelyjen sisällä. Näin ollen kyseisiltä empiirisiltä ja positivistisen tutkimuksen leimaamilta tarkastelutasoilta ei ole pystytty vastaamaan sen enempää kysymykseen ”mitä on filosofia?” kuin myöskään Immanuel Kantin (1724–1804) eräässä valistusaiheisessa esseessään esittämään kysymykseen ”*Was ist der Mensch?*”.⁸ Vastaaminen siihen, mikä tai mitä ihminen on, edellyttäisi tarkasteltavan *ilmiön* hahmottamista, eikä siihen voida vastata pelkkiä organismin yksityiskohtia tutkimalla tai ilman ihmisyyden olemukseen

⁸ Immanuel Kant vuonna 1784 kirjoittamassaan esseessä ”*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*”, jolla hän voitti erään kirjoituskilpailun. Suom. ”Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?” teoksessa *Mitä on valistus?* (1995).

liittyvää ontologista analyysia. Juuri tämä avaa tien sekä hänen ajattelunsa että nykyisen toimijuuden teorian täydentämiseen fenomenologisella tutkimuksella ja eksistenssihermeneuttisella ihmiskäsityksellä.

Mead pyrki oikeuttamaan näkemystä, että minuuks kehittyi *vuorovaikutuksessa* ja on olemassa vuorovaikutuksellisenä, mutta hän ei pystynyt eikä mitään ilmeisimmin halunnutkaan irrottautua filosofian perinteisistä kysymyksenasetteluista. Tämä näkyy siinä, että hän piti ajattelunsa lähtökohtana *merkityksenteoreettisia* ongelmia sekä kysymyksiä *kielen alkuperästä*. Hänen asenteensa tuntuu ymmärrettävältä siksi, että kieli liittyy olennaisena osana ihmisten kanssakäymiseen ja on vuorovaikutuksen tärkeimpiä toteutumisyhteyksiä.

Analyttisestä kielifilosofiasta Meadia erottaa muun muassa se, että monet hänen argumenttinsa ovat psykologisoivia tai sosiologisoivia eivätkä seuraa vain siitä, mikä olisi loogisesti välttämätöntä. Lisäksi Mead koetti muotoilla interaktiota ja intersubjektiivisuutta koskevien ajatustensa perustalle yhteiskuntateoriaa, mikä antoi hänen ajattelulleen poliittisen luonteen. Joka tapauksessa hän pyrki löytämään vastauksia filosofian keskeisiin kysymyksiin, jotka koskevat niin minuutta, sielua ja subjektia kuin hyvää yhteiskuntaa ja etiikkaakin. Varsin vaivattomasti ja ikään kuin toimintansa tahattomana sivuseurauksena hänestä tuli ”sosiaalipsykologia”-nimisen tieteenalan eräs perustaja ja sittemmin klassikko, vaikkakin puhetta Meadista sosiaalipsykologina on rajoittanut se, ettei kyseistä tieteenalaa ollut hänen elinaikanaan varsinaisesti olemassa.

Meadin oman ajattelun ”käyttökelpoisuudesta” kertoo se, että hänen ajatuksiaan on hyödynnetty paljon enemmän kuin niitä on tutkittu. Tämä johtunee siitä, että hajanaiselta näyttävä ajatusten kokonaisuus on houkuttanut tulkintoihin ja täydennyksiin. Toisaalta tällaisilla uudelleentulkintoilla on voitu päästä paremmin selville myös Meadin omien mutta irrallisilta näyttävien ajatusten mahdollisista tarkoituksista.

Teokseni ei luonnollisestikaan pyri täydelliseen Mead-interpretatioon vaan sisältää paljon tulkintaa. Ajatusten edelleenkehittelyt ja langanpäiden löytäminen ovat osa kaikkien tieteesiin liittyvää luovaa ja eläytyvää toimintaa. Mikäli voidaan uskoa Meadin omia historianfilosofisia näkemyksiä, jokainen nykyaika kirjoittaa historiaa kuhunkin ajanhetkeen sidotuista lähtökohdistaan. Tässä mielessä myöskään aitoon, tarkkaan ja täsmälliseen Mead-tulkintaan ei voitaisi enää päästä edes niin haluttaessa. Nykyisellä vuosituhannella ei ole mahdollista tavoittaa 1800-luvun ajanhenkeä, ja lisäksi Meadin käsittelemät aiheet ja teemat ovat kuormittuneet kokonaisten tieteenalojen tuottamalla viisaudella. Tästä syystä omatkin tulkintani sisältävät paljon vertailuja.

Valitsin lähtökohdakseni Meadin ajattelun pohtiakseni, *voidaanko ihmisen maailmasuhde ylipäänsä perustaa interaktionististen oletusten varaan*. Lukija saattaa arvata, ettei symboliseen interaktionismiin kohdistuvaa arvostelua voida tällöin välttää. Tämä ei tosin merkitse, että haluaisin kritisoida erityisesti Meadin ajattelutapoja. Ensisijaisesti koetan tulkita, mistä Meadin kohtaamat ongelmat ja hänen oman ajattelunsa paikoittainen ristiriitaisuus ja jännitteisyys kertovat. Tällä tavoin koetan havainnollistaa filosofian ja sosiaalipsykologian vaikeuksia yleensä. Paikka paikoin kirjoitukseni laajenee samantyyppiseksi yhteiskunnallisten ja poliittisten asioiden analyysiksi, jollaista Meadin omakin ajattelu edusti – tosin toisesta näkökulmasta ja toisenlaisiin ratkaisuihin päätyen. Vastaavaa arvostelua voin kohdistaa myös postmodernismin, jälkistrukturalismin ja sosiälisen konstruktionismin näkemyksiin ihmisestä ja yhteiskunnasta. Juuri tämän jännitekentän jatkuva eloisuus tekee aiheesta pysyvästi ajankohtaisen.

1.4. Meadin elämästä ja tuotannosta

George Herbert Mead syntyi 27. helmikuuta 1863 Massachusettsin South Hadleyssä Yhdysvalloissa vanhempiensa toisena lapsena.⁹ Hänen isänsä Hiram Mead oli protestanttisen kongregationaalisen seurakunnan pappi,¹⁰ joka nimitettiin homiletiikan professoriksi Oberlinin teologiseen seminaariin (*The Oberlin Theological Seminary*) vuonna 1869. Tämän vuoksi perhe muutti Pohjois-Ohiossa sijaitsevaan Keskilännen pikkukaupunkiin, joka tunnetaan parhaiten vapaille tieteille ja taiteille 1833 perustetusta collegestaan. Hiram Mead kuoli vuonna 1881, kolmekymmentäkuusi vuotta ennen puolisoaan ja poikansa ollessa kahdeksantoista. Äiti Elisabeth (o. s. Billings) opetti miehensä menehtymisen jälkeen kahden vuoden ajan Oberlinissa ja toimi myöhemmin vuodesta 1890 vuoteen 1900 osastonsa presidenttinä South Hadleyn Mount Holyoke Collegessa, Massachusettsissa.

Meadin perhetausta oli oppinut ja yleisesti sivistynyt mutta myös uskonnollinen, elämänsänteiltään keskiluokkainen ja oloiltaan vaatimaton, mikä ehkä osaltaan selittää Meadin hakeutumista myöhemmin elämässään poliittisen vasemmiston riveihin. Hänen identifioitumisessaan nuorhegeliläiseen ja sosiaalidemokraattiseen liikkeeseen näkyi uskonnollisuutta vastaan herännyt kapina, ja hänen yrityksissään auttaa muita ihmisiä saattoi kuvastua myös hänen halunsa joko tulla itse autetuksi tai luoda itselleen arvoa muita hieman parempana ihmisenä sekä toisten tukijana.

Nuorta George Herbert Meadia on kuvailtu varovaiseksi, hyvätapaiseksi ja melko hiljaiseksi pojaksi¹¹ sekä piilokapinalliseksi, jonka hillityn julkisivun takana orasti filosofisesti kiistanalaisia aiheita koskeva erimielisyys. James A. Schellenberg kirjoittaa Meadin myöhemmin todenneen, että ”häneltä kului kaksikymmentä vuotta oppiakseen pois kaiken sen, mitä hänelle oli opetettu ensimmäisten kahdenkymmenen vuoden aikana.”¹²

Vuodesta 1879 Mead opiskeli Oberlin Collegessa kyseenalaistaen lapsuudessa oppimansa uskonnolliset näkemykset. Hän myös solmi läheisen ystävyysuhteen opiskelijatoverinsa Henry Castlen kanssa, ja vuonna 1884 hän kirjoitti Castlle, miksi hänen tiensä opiskelijoiden järjestämässä kristillisessä sosiaalityössä, johon hän oli osallistunut, olisi poikki:

Minun pitää antaa ihmisten ymmärtää, että minulla on jonkin verran kristillistä uskoa ja rukoukseni voidaan tulkita jumalauskon ilmaukseksi, mutta ei ole epäilystäkään, että omasta mielestäniärkevin maailmanselitys voidaan muodostaa ilman Jumalaa. [*I shall*

⁹ Tämän luvun henkilöhistorialliset tiedot perustuvat Gary A. Cookin teokseen *George Herbert Mead – Making of a Social Pragmatist* (1993) sekä George Cronkin *Internet Encyclopedia of Philosophy*ssa julkaistuun artikkeliin ”George Herbert Mead” vuodelta 2001 (ajantasaistettu 2005). Tutkimuksessani mainittujen elämäkerrallisten tietojen lähteenä on lisäksi käytetty Israel Schefflerin teosta *Four Pragmatists – A Critical Introduction to Peirce, James, Mead and Dewey* (1974) ja James A. Schellenbergin suosittua oppikirjaa *Masters of Social Psychology: Freud, Mead, Lewin and Skinner* (1978). Myös Robert M. Farrin *The Roots of Social Psychology* (1996) sisältää paljon elämäkerrallista ainesta Meadista.

¹⁰ Kongregationaalisilla kirkkoilla tarkoitetaan (erotuksena episkopaalisista ja presbyteerisistä kirkkoista) paikallisia seurakuntia, jotka ovat hallinnollisesti itsenäisiä. Kongregationaalisissa kirkkoissa katsotaan, että paikallisseurakunnat ovat Kristuksen ruumiin realisaatioita, kun taas kirkkoa pidetään lähinnä idealisaationa.

¹¹ David L. Miller teoksessaan *G. H. Mead – Self, Language, and the World* (1973, s. xii).

¹² James A. Schellenberg teoksessaan *Masters of Social Psychology* (1978, s. 39).

*have to let persons understand that I have some belief in Christianity and my praying be interpreted as a belief in God, whereas I have no doubt that now the most reasonable system of the universe can be formed to myself without a God.]*¹³

Näissä parikymppisen nuoren miehen ajatuksissa näkyvät, paitsi uskonnollisen kasvuympäristön aiheuttamat ahdistukset, myös itsenäistymisen ja oman maailmankuvan muodostamisen haaveet. Mead etäännytti ja luopuikin kristinuskon metafyyysisistä ja hengellisistä ulottuvuuksista, mutta kristillinen ajatteluperinne jäi leimaamaan hänen työskentelyään eräänlaisena konstruktivistisena kehitysuskoisuutena ja optimismina. Hän osallistui opiskeluvuosiensa aikana muun muassa settlementiliikkeeseen.

Kristillisestä ajattelusta vahvimmin Meadiin vaikutti yleinen idealismi, jonka varassa hän päätyi myöhemmin yhdistelemään Darwinin, Hegelin ja Deweyn työtä yhdeksi maailmaa parantavaksi kokonaisuudeksi.¹⁴ Vähittäisellä kristillisestä uskonnosta luopumisella tieteellisen maailmankuvan hyväksi oli joka tapauksessa tärkeä merkitys Meadin ajattelun kehitykselle ja hänen älylliselle vapautumisprosessilleen.

Mead suoritti Bachelor of Arts -tutkinnon Oberlin Collegessa vuonna 1883 ja otti vastaan työn alakoulun opettajana; tehtävää tosin kesti vain neljän kuukauden ajan Meadin kyllästyttyä ja alettua lähettää tottelemattomia lapsia kesken päivän kotiin. Varsin pitkän ajanjakson, eli vuoden 1883 lopulta kesään 1887, Mead työskenteli yksityisen rautatieyhtiön, Wisconsin Central Rail Road Companyn, ratahankkeessa suunnittelijana. On vaikea sanoa, mikä tämän selvästikin moderniin teollistuvaan yhteiskuntaan liittyvän episodin merkitys loppujen lopuksi oli Meadille – paitsi tietenkin se, että sitä kautta nuorelle filosofille tarjoutui keino hankkia leipänsä.

Oberlin Collegen ovet suljettuaan Mead oli menettänyt lähes kaiken kristinuskon tarjoaman metafyyysisen varmuuden ja ajautunut eksistentiaaliseen kriisiin, joka myöhemmin houkutteli häntä lähtemään uudestaan opintielle. Ystävänsä Henry Castlen kannustamana ja oman elämänsä merkityksellisyyteen liittyvän pohdinnan motivoimana Mead päätti suorittaa Master of Arts -tutkintoon liittyvät *graduate*-opintonsa loppuun. Vuoden 1887 syksyllä Mead kirjoittautui Harvardin yliopistoon (*Harvard University*), jossa hän täydensi opintojaan yhden lukuvuoden ajan. Harvardiin hän hakeutui, vaikka siihen liittyikin suuria taloudellisia vaateita, sillä sitä pidettiin jo tuolloin Yhdysvaltain korkeatasoisimpana yliopistona ja koska yliopistossa opetti hänen ihailemansa uushegeliläinen filosofi Josiah Royce (1855–1916).

Mead omaksui saksalaiseen idealismiin sisältyneet hegeliläiset ja romanttiset vaikutteet nimenomaan Roycen edustaman objektivistisen idealismin muodossa. Sen mukaan

¹³ Mead-sitaatti on peräisin Dmitri N. Shalinin vuonna 1988 *American Journal of Sociology* -aikauskirjassa 92, numero 4 julkaistusta artikkelista ”G. H. Mead, socialism, and the progressive agenda” (s. 920). Meadin kristillisyyttä ja hänen sosialistisia näkemyksiään käsittelevä artikkeli on ilmestynyt myös Mitchell Aboulafian toimittamassa teoksessa *Philosophy, Social Theory, and the Thought of George Herbert Mead* (1991, s. 21–56).

¹⁴ Vielä vuonna 1901 Mead tunnusti idealistisen filosofian riippuvuutta Hegelistä kirja-arviossaan, jonka hän laati Charles F. D’Arcyn teoksesta *Idealism and Theology – A Study in Presuppositions* (1899) *American Journal of Theology* -lehden numeroon 5 otsikolla ”A New Criticism of Hegelianism – Is It valid?”. Arvion lopussa (s. 96) hän lausui muun muassa seuraavasti: ”In a word, the idealistic position cannot be taken and then abandoned. It is an attitude which necessarily conditions all possible cognitive consciousness, as regards its form.”

ulkomaailmalla on todellinen olemassaolo vain subjektin tietämänä, ja filosofian historiaa tulkitaan eräänlaiseksi Kaitselmuksen realisaatioksi, jossa sinänsä irralliset yksilösubjektit voivat olla yhteydessä toisiinsa universaalin kommunikaation kautta. Vaikka tämä näkemys olikin perusteiltaan subjektivistinen ja individualistinen, se vaikutti Meadin myöhemmän näkemyksen ihmisistä vuorovaikutuksessa. Roycen tulkinta Hegelin idealismista miellytti Meadia myös siksi, että se muodosti liikkuvan ja eloisan ajatuskuvion, joka avasi tien kysymyksiin ihmisenä olemisen luonteesta. Meadin kerrotaankin myöhemmin sanoneen, että ”tämä järjestelmä ei ollut enää teologian palvelija eikä muodollisen logiikan ja puritaanisen etiikan oppikirja”.¹⁵

Harvardissa Mead osallistui muun muassa luennoille, joita Royce piti hollantilaisesta idealistista, Baruch Spinozasta (1632–1677), ja brittiläisestä itseoppineesta naturalistista ja yhteiskuntafilosofista, Herbert Spenceristä (1810–1903). Tutustuminen Royceen syvensi myös hänen näkemystään Kantista, josta tuli itsetutkiskelun vuosia viettävälle Meadille esikuva kahdessa suhteessa: toisaalta Kant oli teologisen dogmatiikan hylännyt filosofi ja toisaalta eettinen universalisti ja moraalisen vapauden julistaja.¹⁶ Sen sijaan Kantin transsendentalismia hän ei koskaan omaksunut.

Pääaineensa filosofian lisäksi Mead opiskeli psykologiaa, kreikkaa, latinaa, ranskaa ja saksaa. Opintojensa loppupuolella Mead hankkiutui hyviin väleihin William Jamesin (1842–1910) kanssa asuen hänen luonaan ja toimien hänen lapsensa kaitsijana. Kiintoisaa Meadin myöhemmän, lähinnä pragmatistiseen perinteeseen liitetyn maineen kannalta on, että opintojaan Mead ei suorittanut Jamesille vaan Roycelle ja eräälle toiselle filosofian professorille, George H. Palmerille (1842–1933), jonka etiikan luennoille hän osallistui.

Vuonna 1888 Mead suoritti Master of Arts -tutkinnon filosofiassa, matkusti Eurooppaan ja asettui Leipzigiin, jonne Henry Castle ja hänen sisarensa Helen olivat siirtyneet hieman ennen häntä. Mead asetti tavoitteekseen suorittaa tohtorin tutkinnon filosofiassa ja fysiologisessa psykologiassa. Leipzigin yliopisto (*Universität Leipzig*) oli tuon ajan filosofien ja psykologien suosiossa, sillä kokeellisen psykologian perustajana tunnettu Wilhelm Wundt (1832–1920) oli pystyttänyt sinne maailman ensimmäisen fysiologisen psykologian laboratorion. Wundtin kokeellisella psykologialla ja hänen käsitteellään ’ele’ olikin lähtemätön vaikutus Meadiin, kun taas kuulemiaan filosofian luentoja hän päätyi pitämään pettymyksenä.

Mead ja Castle osallistuivat Leipzigin yliopistossa viettämänsä lukuvuoden aikana kaiken kaikkiaan kolmelle filosofian luentosarjalle, joita järjestivät Wilhelm Wundt

¹⁵ Siteerattu David L. Millerin teoksesta *G. H. Mead – Self, Language, and the World* (1973, s. xiv). Mead käytti luonnehdintaa muun muassa Josiah Roycen muistopuheessa, jota olen lainannut seuraavassa viitteessä.

¹⁶ Mead kirjoitti suhteestaan Josiah Royceen ja hänen idealismiinsa erittäin myönteiseen sävyyn Roycen muistotilaisuudessa pitämässään puheessa, mikä saattaa vaikuttaa erikoiselta Meadin oman naturalismin valossa. *International Journal of Ethics* -lehden numeroon 27/1917 otsikolla ”Josiah Royce – A Personal Impression” päättyneessä puheessa (s. 169–170) hän lausui muun muassa näin: ”*The predominant impression he left upon me was of clear ideas and luminous vistas, of subtle athleticism of thought, and an inexhaustible universe of explication and illustration. Philosophy was no longer the handmaid of theology nor the textbook for a formal logic and a puritan ethics. The bodily reality of the world was of the texture of thought and if anywhere this idealistic doctrine has been achieved it was in the audience of Josiah Royce.*”

Tyypillistä on, että tämantapaisissa puheenvuoroissa muistetaan helpostikin vain asioiden myönteiset puolet. Meadin rakkaus idealismiin lienee ymmärrettävissä niin, että hän oli idealistinen (merkityksessä ’ihanteellinen’) naturalisti.

aiheenaan ”metafysiikan perusteet”, Max Heinze (1835–1909) aiheesta ”modernin filosofian viimeaikainen historia” ja Rudolf Seydel (1835–1892) otsikkonaan ”saksalaisen filosofian yhteydet kristillisyyteen Kantista alkaen”.¹⁷ Heinzen ja Seydelin vaikutuksesta Mead tuli entistä tietoisemmaksi uskonnollisen ja tieteellisen asenteen eroavuuksista.

Vietettyään lukuvuoden 1888–1889 Leipzigin Mead saapui sitä seuranneen kesä-lukukauden aikana Berliinin yliopistoon. Berliiniin siirtymistä vauhditti yhdysvaltalaisen, William Jamesin ohjauksessa tohtoriksi väitelleen, Granville Stanley Hallin (1844–1924) suositus. Myös Hall oli opiskellut kokeellista psykologiaa sekä Wundtin laboratoriossa että Berliinin yliopistossa. Häntä ja Meadia yhdistikin se, että molempien kiinnostukset ulottuivat Darwinin evoluutioteoriasta kokeellisen psykologian kautta autoritaaris-romanttiseen, anti-individualistiseen, etniseen ja transsendentaaliseen käsitteeseen ’kansan’ (*das Volk*). Mainittakoon, että Hall oli Yhdysvaltain ensimmäinen psykologiasta väitellyt tutkija, *American Journal of Psychology* -lehden perustaja ja myöhemmin myös *American Psychological Associationin* ensimmäinen puheenjohtaja. Nykyajan kannalta katsellen hänen näkemyksiään voidaan tosin pitää niin konservatiivisina (hän kannatti muun muassa naisten ja miesten erillisiä kouluja), että voidaan hyvin ymmärtää, miksi Hallin ja Meadin välille ei kehittynyt yhteistyötä heidän molempien palattua Yhdysvaltoihin.

Sen sijaan Berliinin yliopistossa (*Friedrich-Wilhelms-Universität*)¹⁸ vietetty aika osoittautui Meadille itselleen merkittäväksi. Hänellä oli Saksan keisarikunnan pää-kaupungissa kaksi keskenään vastakkaisia tendenssejä edustavaa oppi-isää. Yhtäältä hänen kiinnostustaan tieteseen pitivät yllä Wilhelm Diltheyn luennot moraalista ja elämästä itseään ilmaisevina ja tulkitsevinä tapahtumina ja toisaalta Hermann Ebbinghausin (1850–1909) empiirinen psykologia.¹⁹ Diltheyn ajattelua voidaan pitää Meadin omaa orientaatiota vastaavana sikäli, että hermeneuttisen historianfilosofian rinnalla Diltheyn tutkimustoimintaa leimasivat myös vahvat kokeellisen tieteen ihanteet. Ebbinghouse puolestaan keskittyi erityisesti muistin empiiriseen tutkimiseen, aiheeseen, jota monet Meadilta vaikutteita saaneet psykologit ovat kehittäneet edelleen. Meadin omasta mielestä idealististen historianjulkintojen ja empirismin välillä vallineen vastakkainasettelun ei olisi tarvinnut olla ehdotonta eikä jyrkkää, vaikka se kärjistyikin myöhemmin tiedehallinnolliseksi kiistaksi.

Berliinissä oleskellessaan Mead osallistui muun muassa Otto Pfleidererin (1839–1908) pitämille uskonnonfilosofisille luennoille ja Wilhelm Diltheyn järjestämille kursseille, jotka käsitelivät etiikan perusteita. Gary A. Cookin valottaman kirjeenvaihdon mukaan Henry Castle on kertonut kirjeessään kotiväelle, että kummankin opiskelijan heikon saksan kielen taidon vuoksi oli loppujen lopuksi samantekevää, mitä luentoja he kuuntelivat, ja että juuri siksi Mead päätti painottaa opintojaan fysiologiseen psykologiaan jo Leipzigin toimissaan.²⁰ David L. Miller ja James A. Schellenberg puolestaan selittävät Meadin kiinnostusta kokeelliseen psykologiaan eräänlaiseksi defension muodoksi ja katsovat Henry Castlen kirjeisiin viitaten, että juuri fysiologisessa psykologiassa Mead oli löytänyt sellaisen ”vaarattoman maaston”, jolla liikkuaan hän voisi vältellä uskon-

¹⁷ Emt., s. 20.

¹⁸ Berliinin nykyinen Humboldt-yliopisto (*Humboldt-Universität zu Berlin*).

¹⁹ Cook 1993, s. 22.

²⁰ Sama.

nollisperäisiä kiistoja ja muita ideologisia maamiinoja myös takaisin kotimantereelle palattuaan.²¹

Yksi selitys kokeellisen tieteen suosimiseen saattoi olla empiiristen tutkimusotteiden sitoutumattomuus luonnollisiin kieliin ja siitä johtuvat vähäisemmät kielitaidon vaatimukset. Vaikka formalismi ja empirismi ovatkin voineet lähentää eri kieltä puhuvia filosofejä, luonnollisiin kieliin liittyvät ajatusmaailmojen erot ovat jääneet kuitenkin usein voimaan. Niinpä myöskään Mead ei välttynyt jännitteiltä, jotka vallitsivat saksalaiseen ajattelu- ja kieliperinteeseen perustuvan idealistisen filosofian ja englantilaisen kielialueen suosimiin empiirisiin ihanteisiin nojautuvan tieteen välillä. Juuri niiden vuoksi hänen asemansa ”amerikkalaisena hegeliläisenä” ja ”mannereurooppalaisena naturalistina” muodostui lopulta haastavaksi. Juopaa syventää se, että naturalismin perinteellä oli saksalaisessa filosofiassa toisenlaiset motiivit ja erilainen historia kuin Britanniassa ja Yhdysvalloissa. Saksalaista naturalismia on leimannut nietzscheläinen ajattelu, johon on liittynyt ”luonnollisuutta”, ”elämän olemusta” ja ”ihmisluontoa” koskevia oletuksia, kun taas angloamerikkalainen naturalismi on ollut enemmänkin tieteenfilosofista ja metodologista keskittyen kokeelliseen tutkimukseen.

Mead omaksui vaikutteita molemmista perinteistä, mutta empirististä biologiaa enemmän häntä kiehtoi naturalismiin liittyvä *bios*, joka viittaa elämään ja vitalisuuteen. Hänen myöhemmällä iällä luonnostelemansa todellisuuden rakenteen selvitystyöt alkoivat lopulta muistuttaa Yhdysvaltain kansalliskirjailijoina tunnettujen Ralph Waldo Emersonin (1803–1882) metafyyisistä naturalismia ja Walt Whitmanin (1819–1892) transsendentaalista realismia. Tätä ei tarvitse pitää ihmeenä, sillä heidänkin takanaan olivat Hegeliltä ja Kantilta omaksutut vaikutteet.

Euroopan-vuosina Meadin merkittävin kiinnostus kohdistui kuitenkin Wundtiin. Opiskelu Saksassa oli hyvin suosittua 1800-luvulla, sillä Saksa oli tieteen johtava suurvalta. Wundtin laboratorioissa vieraili väkeä niin ahkerasti, että hänellä oli vaikeuksia muistaa kaikkia kävijöitä ja oppilaikseen kirjautuneita. Esimerkiksi suomalaisista filosofiasta Wilhelm Wundtin oppilaina opiskelivat uskantilaiset Arvi Grotenfelt (1863–1941) ja J. E. Salomaa (1891–1960), jonka väitöskirjatyö tarkkaavaisuuden laajuudesta katkesi ensimmäiseen maailmansotaan jatkuakseen toisesta aiheesta myöhemmin.²² Wundtin vaikutus Meadiin ei ole siis ainutlaatuista vaan osa sitä samaa vaikutusta, joka Wundtilla oli kaikkeen muuhunkin filosofiaan ja psykologiaan.

Kaupunkina Berliini kiehtoi Meadia enemmän kuin Leipzig, sillä yliopisto tarjosi laajemmat opiskelumahdollisuudet kuin Leipzigin sinänsä arvostettu, jo vuonna 1409 perustettu, yliopisto. Saksan pääkaupunki oli maan kulttuurielämän keskus, jossa myös hegeliläisen mahdin perinteet näkyivät vahvoina. Kaupunki tarjosi loisteliaat puitteet,

²¹ Miller 1973, s. 38 ja Schellenberg 1978, s. 40.

²² J. E. Salomaa oli sopinut ohjaajansa Arvid Grotenfeltin kanssa kirjoittavansa väitöskirjan Arthur Schopenhauerin (1788–1860) ja Eduard von Hartmannin (1842–1906) suhteesta, mutta Leipzigin-vuosinaan Salomaa keräsi myös huomattavan psykologisen aineiston. Hän tosin totesi sen lopulta riittämättömäksi väitöskirjaa varten ja palasi takaisin Suomeen väitellen jo aiemmin sopimastaan aiheesta. Meadin tavoin myös Grotenfelt oli opiskellut Wundtin oppilaina 1880-luvulla, ja wundtilaista psykologiaa lienee välittynyt Grotenfeltin kautta myös hänen muiden oppilaidensa Erik Ahlmanin (1892–1952) ja Sven Krohnin (1903–1999) töihin, joissa fenomenologinen ja hermeneuttinen asennoituminen oli paljon keskeisempää kuin empiristinen tai positivistinen. Suomalaisten filosofien suhteista toisiinsa ja saksalaiseen filosofiaan sekä psykologiaan ks. esim. Mikko Salmelan teosta *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata* vuodelta 1998.

paitsi filosofiasta nauttimiselle, myös seikkailuille ja romansseille. Berliinissä oleskelun pitkäkestoisimpia vaikutuksia olikin Meadin solmima avioliitto. Syksyllä vuonna 1891, vähän ennen paluutaan Yhdysvaltoihin, Mead avioitui Henry Castlen sisaren Helen Castlen kanssa, joka oli häntä kolme vuotta vanhempi ja kuului merkittävään havaijilaiseen poliitikko- ja liikemiessukuun. Hänen veljensä Henry puolestaan palasi jatkamaan lakiohitojaan Harvardiin, kun taas George Herbert Mead sai työtarjoituksen Michiganin yliopiston (*The University of Michigan*) filosofisesta tiedekunnasta ja saapui puolisoineen kotimaahansa vuoden 1891 lopussa. Niinpä hän jätti tohtorin tutkinnon toistaiseksi kesken ja muutti uuteen kotiin Michiganin Ann Arboriin, lähelle Detroitia.

Akateemisesta aktiivisuudestaan huolimatta (tai siihen liittyvän kiireen vuoksi) Mead ei saanut väitöskirjaansa koskaan valmiiksi. Työn keskeytyminen saattoi johtua ohjauksen puuttumisesta mutta myös hänen vastaanottamistaan tehtävistä. Tiedekunnan dekaaniksi oli vast'ikään nimitetty John Dewey (1859–1952), ja muutoinkin ympäristö näytti Meadista suotuisalta. Opetustoimen Mead peri suoraan James Hayden Tuftsilta (1862–1942), joka puolestaan matkusti Freiburgin yliopistoon valmistelemaan väitöskirjansa. George ja Helen Meadin ainoa lapsi syntyi 1892 ja sai nimen Henry Castle Albert Mead. Nimen muodossa luovutettu kunnianosoitus Meadin läheisimmälle nuoruudenystävälle, Henry Castlelle, tuli näkökulmasta riippuen joko liian ajoissa tai riittävän aikaisin, sillä Henry Castle kuoli tapaturmaisesti vain 33-vuoden ikäisenä vuonna 1895. Kuriositeettina voidaan mainita, että Meadin poika kouluttautui fyysikoksi ja meni aikuiseksi vartuttuaan naimisiin James Hayden Tuftsin tyttären Irenen kanssa, joka puolestaan oli kouluttautunut psykiatriksi.

Mead oli 1900-luvun viimeisellä vuosikymmenellä nuoruutensa kukoistuksessa, ja hänen opettajanuransa alkoi käynnistyä hänen luennoissaan evoluutioteorian sovellutuksista Michiganin yliopistossa. Samalla Meadin oma ja pragmatismien yleinen viitekehys alkoivat hahmottua. Sekä Mead että Dewey tunsivat William Jamesin ”Psykologian periaatteet” hyvin, mutta molempien mielestä ihmisen psyykeä koskevan tieteen perustan piti olla yhtä aikaa sekä biologisempi että yhteiskunnallisempi. Sen enempää Mead kuin Deweykaan eivät olleet vielä lyöneet lukkoon ajattelunsa peruslinjoja, ja heidän filosofisiin pohdintoihinsa yhtyi taloustieteissä tohtorin tutkintoa tavoitteleva Charles Cooley (1864–1929), jonka teos *Human Nature and the Social Order* (1902) vaikutti Meadiin sittemmin voimakkaasti. Cooley oli omaksunut Adam Smithin vuonna 1759 julkaistusta teoksesta *The Theory of Moral Sentiments* käsityksen, että ihmisten täytyy *asettua toisensa asemaan* voidakseen toimia tehokkaasti yhteiskunnassa, ja Cooleyn sen pohjalta luonnosteleman sovellutuksen mukaan *minät kehittyvät heijastellessaan muiden ihmisten arvioita omassa itsessään*. Juuri tämän ajatuksen Mead liitti myöhemmin vuorovaikutuksen ja roolinoton käsitteeseensä; tosin hän onnistui viemään idean pitemmälle esittämällä myös kysymyksiä mielen alkuperästä, jota Smith ja Cooley pitivät itsestään selvänä.

John Dewey opetti Michiganin yliopistossa vuosina 1884–1888 ja 1889–1894 mutta tavoitteli paikkaa Chicagon yliopistosta, joka oli perustettu John D. Rockefellerin lahjoituksella 1890. Kun vuonna 1892 aloittaneen Chicagon yliopiston (*The University of Chicago*) ensimmäisenä presidenttinä toiminut William Rainey Harper (1856–1906) ehdotti Deweyn siirtymistä Chicagoon professoriksi ja filosofisen tiedekunnan dekaaniksi, Dewey esitti toiveen, että myös Meadille myönnettäisiin sieltä yliopistovirka. Mead ottikin hänelle tarjotun tehtävän vastaan ja seurasi Deweyä Chicagon yliopistoon, jossa hän toimi

vuodesta 1894 alkaen lähes neljäkymmenen vuoden ajan: ensin vuodet 1894–1902 filosofian assistenttina (*assistant professor*), sen jälkeen 1902–1907 apulaisprofessorina (*associate professor*) ja lopulta 1907–1931 filosofian professorina.

Mead ja Dewey eivät olleet pelkästään ystäviä, vaan myös heidän filosofiset kiinnostuksensa olivat pitkälti samanlaisia. Niinpä heidän tiensä eivät eronneet silloinkaan, kun Dewey vuonna 1904 jatkoi uraansa siirtymällä Columbian yliopiston (*Columbia University*) professoriksi. Heitä jäi yhdistämään moni asia. Ensinnäkin Hegel oli keskeinen hahmo ja esikuva molempien ajattelulle, ja kumpikin pyrki konkretisoimaan hegeliläisiä minuuden, itsen ja yhteiskunnan käsittämistapoja töissään.²³ Toiseksi, myös teleologisella selitystavalla oli merkittävä vaikutus kummankin filosofiaan, nähdäänpä tuota päämäärä- ja tarkoitushakuisuutta sitten maailmanhistorian suuria kehityslinjoja koskevassa metafysiikassa tai pelkästään ihmisen toiminnan suuntautuneisuudessa päämääriin.²⁴

Deweyn vaikutus Meadin akateemiseen uraan oli kaiken kaikkiaan erittäin merkittävää. Tämä näkyi esimerkiksi siinä, että Mead nimitettiin Chicagoon nimenomaan Deweyn aloitteesta, ja hän palveli uskollisen apulaisen asemassa vuosien ajan. Meadin uraa leimasi tosin jo tuolloin vaara jäädä opettajansa varjoon. Vuonna 1859 syntynyt John Dewey eli lähes satavuotiaaksi ja kuoli vuonna 1952, parikymmentä vuotta oppilaanaan toimineen Meadin jälkeen. Vähitellen Meadin ajattelu oli kuitenkin irtautunut kasvatustieteilijänä tunnetuksi tulleen Deweyn näkemyksistä muodostaen omanlaisensa teorian mielestä (*mind*), minuudesta (*self*) ja yhteiskunnasta (*society*).

Meadista tuli lopulta yhtä merkittävä teoreetikko yhteiskuntatieteille kuin Dewey oli kasvatustieteille. Chicagolaisten pragmatistien kesken vallitsikin lopulta eräänlainen työnjako, jonka mukaisesti James Hayden Tufts oli kiinnostunut etiikasta ja estetiikasta, Addison Moore (1866–1930) logiikasta ja tietoteoriasta ja Mead filosofian, sosiologian ja psykologian tarjoamasta viisaudesta, jota alettiin sittemmin kutsua sosiaalipsykologiaksi.

Mead oli aktiivinen myös Chicagon kaupunkipolitiikassa, sillä hän uskoi, että osallistuminen paikallistasolla esiintyviin reformistisiin liikkeisiin olisi paras tapa uudistaa

²³ Mead on tunnustanut kiitollisuuttaan John Deweylle myös elämänsä myöhemmissä vaiheissa; tyyppillinen on esimerkiksi *International Journal of Ethics* -lehden numerossa 36 vuonna 1926 ilmestyneen artikkelin ”The nature of aesthetic experience” (s. 382–392) alaviitteeseen 1 sisältyvä maininta, jonka mukaan ”I have not made specific acknowledgments in the article to Professor Dewey, but the reader who is familiar with his *Experience and Nature* will realize that it was written under the influence of that treatise.” Kirjoitus on julkaistu myös kokoelmassa *SW* (s. 294–305). Deweyltä Mead omaksui sekä hänen tieteenfilosofiaa, kasvatustieteenfilosofiaa että idealistis-metafysiisiä näkemyksiään.

Deweyn hegeliläisyyttä ja hänen suhdettaan Kantiin sekä Royceen Mead käsitteli laajassa postuumisti julkaistussa esseessään ”The philosophy of John Dewey”, joka ilmestyi *International Journal of Ethics* -lehden numerossa 46 vuonna 1936 (s. 64–81). Toimittajien mukaan kirjoitus saattaa olla saman lehden numerossa 40 vuonna 1930 ilmestyneen artikkelin ”The philosophies of Royce, James and Dewey in their American setting” luonnos.

²⁴ Mead on tilittänyt suhdettaan tärkeimpiin opettajiinsa aatehistoriallisessa esseessään ”The Philosophies of Royce, James and Dewey in their American Setting”, joka julkaistiin *International Journal of Ethics* -aikakauslehden numerossa 40 vuonna 1930 (s. 211–231). Tässä kypsässä ja tyyllisesti onnistuneessa kirjoituksessaan Mead pohtii eurooppalaisuuden ja amerikkalaisuuden olemusta päätyen John Deweyä ylistävään käsitykseen, jonka mukaan ”[i]t is hardly necessary to point out that John Dewey’s philosophy, with its insistence upon the statement of the end in the terms of the means, is the developed method of that implicit intelligence in the mind of the American community. And for such an implicit intelligence there is no other test of moral and intellectual hypotheses except that they work. In the profoundest sense John Dewey is the philosopher of America.” (s. 231).

amerikkalaista yhteiskuntaa ja että sitä kautta tiede voisi auttaa ratkomaan yhteiskunnallisia ongelmia.²⁵ Hän kuoli sairauskohtaukseen 68 vuoden iässä 26. huhtikuuta 1931, parisen vuotta puolisonsa menehtymisen jälkeen. Mead oli ottanut menetyksen raskaasti, eikä hän ehtinyt toimia siinä professorin virassa, jonka 1930 eläkkeelle jäänyt Dewey oli järjestänyt hänelle Columbian yliopistosta lukuvuodeksi 1931–1932. Hänen viimeiseksi artikkelijulkaisukseksi jäi Addison Mooren muistokirjoitus, joka julkaistiin Chicagon yliopiston lehdessä.²⁶

Meadin viimeisiin vaiheisiin liittyy myös tiedehallinnollinen ja yliopistopoliittinen konflikti. Oberlin Collegessa opiskellut ja Yalessa lainopillisen tutkinnon suorittanut Robert Maynard Hutchins (1899–1977) oli noussut Chicagon yliopiston presidentiksi William Rainey Harperin jälkeen vain kolmenkymmenen vuoden ikäisenä vuonna 1929. Ensimmäisinä virkatoiminaan nuori kristinuskosta ja kasvatuksen filosofiasta viehättynyt skolaarikko yritti saattaa Chicagon yliopiston opetusohjelman uustomistisille linjoille. Hankkeensa yhtenä piirteenä hän oli taivutellut vuonna 1931 yliopiston lainopillista tiedekuntaa kutsumaan filosofian professoriksi oman ystävänsä, syntyperältään juutalaisen mutta katolista kirkkoa myötäilevän filosofin, Mortimer J. Adlerin (1902–2001), jonka tutkimusaiheet olivat aristoteelisia ja tomistisia ja argumentaatio pikemminkin teologista kuin filosofista. Tämän tuloksena Mead ja neljä muuta filosofia – joukossa muiden muassa Freiburgissa väitellyt James Hayden Tufts – uhkasivat irtisanoutua viroistaan pidettyään Adleria epäpätevänä ja vastustettuaan hänen nimittämistään filosofian osastolle. Yliopisto torjui Hutchinsin tiedepoliittiset linjaukset kaikkiaan kolme kertaa, ja hänen konservatiivishenkisen uudistustyönsä merkittävimmäksi saavutukseksi jäi amerikkalaisen jalkapallon lopettaminen yliopistosta. Sen sijaan Adlerin nimittämisestä harmistunut Mead piti Hutchinsin tiedepoliittista reuhaamista siinä määrin häiritsevänä, että hän sen vuoksi hyväksyi Columbian yliopiston tarjouksen.²⁷

²⁵ Mead toimi vuonna 1903 perustetussa City Club of Chicago -nimisessä kansalaisfoorumissa, joka kokoontuu viikoittain ja jota kuvaillaan ”puolueettomaksi” tai ”ei-ryhmäkuntauiseksi” (*nonpartisan*). Todellisuudessa osallistujat ovat olleet Yhdysvaltain *Nonpartisan League* (NPL) perustajien ja jäsenten tavoin useimmiten sosialisteja tai entisiä sosialistisesta puolueesta (*Socialist Party of America*, SPA) irtautuneita jäseniä. Näyttönä Meadin toiminnasta ovat artikkelit, joita hän kirjoitti kasvatuksellisista aiheista yhdistyksen *The City Club Bulletin* -nimiseen julkaisuun vuosina 1907–1920. Kirjoitukset on mainittu Meadin julkaistujen artikkelien luettelossa.

²⁶ Ks. Meadin kirjoitusta ”Doctor Moore’s Philosophy” julkaisussa *University of Chicago Record, New Series*, 17/1931 (s. 47–49). Kirjoitus päättyi sanoihin, jotka sopisivat kuvaamaan myös Meadia itseään: ”His very style advertised the fact that the whole man passed into his thought, and that his thought was an integral part of the life which we have lost.”

²⁷ Sekä Robert Maynard Hutchins että Mortimer J. Adler loivat myöhemmin merkittävän, joskin melko tyypillisen virkauran. Hutchins toimi vuosina 1929–1945 Chicagon yliopiston presidenttinä ja sen jälkeen kanslerina vuoteen 1951 asti, kun taas kristillisen teologian kysymykset kiehtoivat laajan tuotannon julkaissutta Mortimer Adleria kuin karhua hunaja myös hänen vaikuttaessaan myöhemmin Columbian yliopistossa.

Molemmat toimivat lisäksi *Encyclopædia Britannica*n toimittajina; Hutchins vieläpä toimituskunnan puheenjohtajana vuodesta 1943 vuoteen 1974. Adler on puolustanut tiedepoliittista aktiivisuuttaan John R. Shookin vuonna 2000 toimittaman kokoelmateoksen *The Chicago School of Pragmatism* (vol. 4) elegiassa ”The Chicago School” (s. 365–381), jossa hän kiittää Harperin roolia Yhdysvaltain ”ensimmäisen tutkimusyliopiston” luomisessa. Alun perin vuonna 1940 kirjoitetussa artikkelissa hän pitää kokeellisesta tieteestä innostunutta naturalistista pragmatismia ”militantin modernismin uskontona” (*religion of militant modernism*), sanoo vältelleensä tieteenharjoittajien kategorisointia ja ainoastaan puolustautuneensa pragmatistien suvaitsemattomuutta vastaan. Lisäksi hän vakuuttaa tavoitelleensa tieteenalojen tasapainottamista

Kuolema kuitenkin keskeytti Meadin aikeet muutamaa kuukautta myöhemmin, ja ihmisten mieliin hän jäi pysyvästi chicagolaisena filosofina ja Chicagon pragmatistisen koulukunnan (*Chicago School of Pragmatism*) kantavana voimana yhdessä Deweyn ja Tuftsinkin kanssa. Mead vaikutti keskeisesti myös Chicagon sosiologisen ja sosiaali-psykologisen koulukunnan syntyyn, ja yliopiston intellektuaalinen maine uskontovapaana oppilaitoksena, jossa ”vapaat tieteet” (esimerkiksi kirjallisuustiede ja matematiikka) yhdistyivät saksalaistyyppiseen tutkimusyliopistoon, on osittain Meadin perua.

1.5. Mead ja pragmatismi

Meadia voitaisiin sanoa ”amerikkalaisen pragmatisminkin neljänneksi tenoriksi”, joka täydensi John Deweyn, William Jamesin ja Charles Peircen (1839–1914) ryhmäkuvan kvartetiksi. Näitä pragmatisminkin esi-isiä ajateltaessa mieleen voi tulla myös kuva Montanan peruskallioon veistetyistä neljästä *founding fathersista*. Oman konstruktivisuutensa ja ”edistyksellisyytensä” vuoksi Mead sopii yhdysvaltalaisen pragmatistien joukkoon mielestäni paremmin kuin espanjalais-syntyinen George Santayana (1863–1952), joka myös on usein luettu heidän riveihinsä.²⁸

Mead eli Chicagossa kaikkiaan 37 vuotta, ja hänen poismenonsa koettiin huomattavana menetyksenä pragmatistiselle filosofialle. Pragmatisminkin vaikutus Chicagon yliopistossa ja Chicagon yliopiston maine ”pragmatisminkin Mekkanaksi” heikkenivätkin voimakkaasti Meadin kuoleman ja yliopistossa vuodesta 1909 filosofian professorina toimineen Addison Mooren menehtymisen johdosta. Vaikutusta tehostivat Tuftsinkin eläköityminen sekä Mortimer Adlerin suorittama lakaisutyö. Pragmatisminkin perustajana pidetty semiootikko Charles S. Peirce ja psykologina sekä uskontotieteilijänäkin tunnettu William James olivat poistuneet filosofian näyttämöltä jo pari vuosikymmentä aiemmin. Meadille sekä Moorelle esitetyt kunnianosoitukset riittivät varmistamaan Deweylle ja hänen ystävilleen heidän ansaitsemansa paikan Yhdysvaltain älymystön historiassa. Tätä arvonantoa seurannut jalustalle nostaminen ei kuitenkaan pystynyt enää takaamaan pragmatismille sellaista elävää asemaa, josta se oli nauttinut ja joka oli ollut sille ominaista kuluneiden vuosikymmenien ajan.

Alkuperäinen pragmatistinen filosofia, jossa käsiteltiin niin kielifilosofisia, uskon-

myös uskontojen tutkimisen hyväksi. Sen sijaan kokoelman esipuheen laatija Frank Ryan toteaa, että olivatpa Hutchinsin ansiot mitkä hyvänsä, hänen toimintansa todistaa tiedekunnan ja opiskelijoiden äärimmäisestä polarisoitumisesta ja Chicagon koulukunnan heikentymisestä ”Chicagon sodaksi”: ”*Whatever the merits of this assessment, his own account of the period attest to the extreme polarization among faculty and students as the Chicago School deteriorated into the Chicago Fight.*” Emt., s. xxxi.

Varmaa joka tapauksessa on, että Meadin ja muiden pragmatistien laaja edustus ja suosio yliopiston opetus- ja tutkimusviroissa ei jäänyt kokonaan vaille vastalauseita. Mainittakoon, että pragmatisminkin ja uskonnollisuuden suhteet kärjistyivät ristiriidoiksi lähinnä Chicagon yliopistossa. Tämä johtui pragmatisminkin Chicagossa saamasta naturalistisesta painotuksesta. Sen sijaan Harvardissa toimineen William Jamesin pragmatismissa ja uskontopsykologiassa uskonnollisuuteen suhtauduttiin huomattavasti ymmärtäväisemmin.

²⁸ George Santayanana vuosina 1905–1906 julkaisema viisiosainen *The Life of Reason* on laajuudeltaan ja laadultaan ennen muuta pragmatistinen työ, mutta Santayanana ajattelua leimasivat myös konservatismi, elitismi ja aristokraattisuus sekä monille espanjalaisille filosofeille ominainen pessimismi ja melankolia sekä massakulttuurin arvottaminen kielteisesti. Tämä erotti hänen ajatteluaan pragmatisminkin edistysuskaisuudesta ja Meadista, jolle demokratia, tasa-arvo ja enemmistöjen mielipiteet olivat tärkeitä.

nollisia kuin poliittisiakin kysymyksiä, lakastui 1930-luvulla menettään asemiaan nousussa olleelle loogiselle empirismille. Filosofiselle pragmatismille ominainen perusasenne kokikin renessanssin vasta toisen maailmansodan jälkeen, johon mennessä loogisen empirismin teesit olivat joutuneet vaikeuksiin ja niitä oli jouduttu täydentämään sekä osittain kumoamaan tai korvaamaan ajatuksilla kielen merkitysten liittymisestä kielen käyttötilanteisiin ja elämäkäytäntöihin. Yhdistyessään jälkiwittgensteinilaiseen näkemykseen kielipeleistä pragmatismi nousi jälleen suosioon analyyttisen filosofian kielifilosofisena ja kriittisen realismin tieteenfilosofisena osana, jolloin siitä olivat tosin karsituneet pois elämäkatsomukselliset, uskonnonfilosofiset ja poliittiset ainekset.²⁹

Meadin ajautumista epäsuosioon 1930-luvun ja 1960-luvun väliseksi ajaksi voidaan selittää sillä, että hänen filosofiansa oli täynnä tuota monien ammattifilosofien työrauhaa häiritsevää ihmisen eksistenssin pohdintaa. Meadin näkemykset vastasivat Ludwig Wittgensteinin myöhäiskauden ajatuksia sikäli, että Meadkään ei pitänyt yksityiskieltä mahdollisena, vaan hänen mielestään merkitysten muodostuminen, kieli ja ymmärtäminen ovat läpikotaisin yhteisöllisiä asioita. Ajoittuessaan vasta Meadin jälkeiseen aikaan niin sanottu ”myöhäinen Wittgenstein” olikin todella myöhäinen. Mitchell Aboulafiaa lainaten voidaan sanoa, että aikaansa edeltävänä ajattelijana

Mead oli yli puoli vuosisataa väärässä paikassa väärän lähestymistavan ja vääränlaisen julkaisuluettelon kanssa [...]. [*Mead, it seems, for the better part of half a century, was in the wrong place, with the wrong approach, with the wrong sort of publication record (...)*].³⁰

Tällaisessa epäajanmukaisuudessa tai aikaan sopimattomuudessa voi olla jotain sellaista pitempiäkin tieteenfilosofisia kehityskulkuja heijastavaa ainesta, joka sopii tässä tutkimuksessa edustamani tulkitsemisen lähtökohdaksi. Esimerkiksi Meadin minäkonseptin jakautuminen osiin voidaan nähdä objektivoinnista seuranneena aprioris-käsitteellisenä tosiasiana, joka on esiintynyt myös psykoanalyttisessä teoriassa ja joka eksponoi sosiaalipsykologian jakautumista individualis-psykologiseen ja sosiologiseen.

Meadista ei voinut tulla myöskään puhdasta kielifilosofista pragmatistia siksi, että hän ei ankkuroinut kielen merkityksiä pelkästään kieliyhteisöön tai sopimuksenvaraisuuteen, vaan hän satoi merkityskonstituutionsa inhimilliseen kokemukseen edellyttäen ihmisten

²⁹ On syytä huomata, että omana kukoistusaikanaan amerikkalainen pragmatismi ei ollut sellainen ismi, jollainen siitä on myöhemmin muovautunut koulukuntien välisessä kiistelystä ja rajaviivojen piirtelyssä. Monet pragmatistisesta filosofiasta innostuneet eivät edes tunnistanee ajattelutapaansa leimallisesti pragmatistiseksi – joko siksi, että he tarkastelivat sitä sisältä päin, tai siksi, että sille ei ollut vaihtoehtoja. Esimerkiksi Mead mainitsee sanat ”pragmaattinen”, ”pragmatismi” ja ”pragmatisti” vain seitsemän kertaa 24-sivuisessa artikkelissaan ”Pragmatic theory of truth”, joka ilmestyi Kalifornian yliopiston *Studies in the Nature of Truth* -sarjan julkaisuna numero 11 vuonna 1929 (s. 65–88). Pragmatisteilla oli kylläkin selvä ohjelmansa, vaikka he eivät olleet järjestäytyneet liikkeeksi, ja monia Meadin aikalaisia voidaan luonnehtia ”pragmatisteiksi ilman pragmatismia”. On tosin vaikeaa sanoa, onko pragmatismi vaikuttanut ideologiana voimakkaimmin juuri silloin, kun sen luonne on ollut tiedostamatonta, vai silloin, kun se on ollut tiedostettua. Edellä mainittu Meadin artikkeli on julkaistu myös kokoelmassa *SW* (s. 320–344).

Sama nimeämisoongelma pätee Meadiin ”sosiaalipsykologian klassikkona”: on epähistoriallista puhua Meadista sosiaalipsykologina, sillä tieteenalaa ei ollut vielä olemassa.

³⁰ Mitchell Aboulafia vuonna 1991 toimittamansa teoksen *Philosophy, Social Theory, and the Thought of George Herbert Mead* esipuheessa (s. x).

kokemusmaailmalta yhtäpitävyyttä. Niinpä Meadin kokemuskäsitys eroaa sekä loogisen empirismin että jälkiwittgensteinilaisen kielifilosofian tavoista käsittää ihmisen kokemuksellisuus. Jyrkän naturalisminsa vuoksi hänen ajattelunsa asettui omille linjoilleen myös 1900-luvun loppupuolen tieteenfilosofiassa. Sana ”pragmatisti” kuvaakin Meadia parhaiten sen suhteen, että Mead oli lopulta hyvin käytännöllinen sosiaalipoliittinen toimija.

1.6. Tämän tutkimuksen lähteet

Meadin teoriatausta muodostui kirjavaksi niin kuin hänen elämänsäkin, eikä häntä juuri millään yrittämällä voida luonnehtia yhden tien kulkijaksi. Meadin merkityksenteoria ja inhimillisen minän kehitystä koskevat näkemykset ovat syntyneet Chicagon kaudella, ja pääpiirteissään niiden sisältö on ilmaistu kokoelmateoksen *Works of George Herbert Mead 1 and 2* (ensijulkaistu 1934 ja 1936) teksteissä, jotka perustuvat vuosien 1926–1930 luentoihin.³¹ Nämä kielitieteilijä Charles W. Morrisin ja Merrith A. Mooren toimittamat kirjoitukset muodostavat tutkimukseni keskeisen lähteen. Niistä ensimmäinen on julkaistu nimikkeellä *Mind, Self, and Society – From the Standpoint of Social Behaviorist* jälkimmäisen kantaessa nimeä *Movements of Thought in the Nineteenth Century*.³² Teosten nimet ja väliotsikointi ovat peräisin toimittajilta.

Meadin ajattelun tutkimista vaikeuttaa se, ettei hän julkaissut eläessään yhtään kokonaista teosta vaan kylvi ajatuksensa ja tutkimustuloksensa artikkeleihin ja luentoihin. Lisäksi hän tyytyi vaikuttamaan oppilaidensa kautta. Suopeimmillaan hänen ajatustensa kokonaisuus voidaan nähdä eräänlaisena hiomattomana timanttina. Meadin toimiessa filosofian opettajana Chicagon yliopistossa hänen ideansa kulkeutuivat eri tieteenaloille opiskelijoiden luentomuistiinpanojen mukana.

Meadin itsensä ainoa loppuun saattama ja julkaisemista varten viimeistelemä teos, *The Philosophy of the Present*, valmistui vuonna 1931. Se tarkastelee vuorovaikutuksellisen minuuden todellistumista fyysisessä maailmassa ja pysyy melko uskollisena fysiologisen psykologian mukaiselle interaktionismille. Kirja ilmestyi Meadin kuolemaa seuranneena vuonna 1932.³³ Myös tämä teos on kokoelma ja perustuu Meadin vuonna 1930 Berke-

³¹ Ks. Meadin kirjoituksista ja hänen oppilaidensa luentomuistiinpanoista toimitetun kokoelman *Works of George Herbert Mead* osaa 1 ”Mind, Self, and Society – From the Standpoint of Social Behaviorist” (toim. Charles W. Morris, 1934) ja osaa 2 ”Movements of Thought in the Nineteenth Century” (toim. Merrit H. Moore, 1936). Käytän Meadin teoksiin ja kokoelmiin viitatessani jatkossa kirjainlyhenteitä, jotka on mainittu lähdeluettelossa. Charles W. Morris laati G. H. Meadista myös artikkelin *Encyclopædia Britannica*n vuonna 1967.

³² Edellä mainitut kokoelmateokset antavat melko luotettavan kuvan Meadin ajattelusta ainakin sikäli, että muiden muassa Filipe Carreira da Silva on päättänyt luonnehtimaan toimitustyötä teoksessaan vuodelta 2008 (s. 139) seuraavasti: ”*Mind, Self, and Society* -teosta on laajalti pidetty opiskelijoiden muistiinpanojen toimitettuna versiona, mutta tosiasiaa se on jonkun Meadin luennoille vuonna 1928 osallistuneen ammattimaisen pikakirjoittajan työtä. [Mind, Self, and Society is widely assumed to be the edited version of notes taken by students, while in fact it is the result of a professional stenographer who attended Mead’s lectures in 1928.]”. Maininta ”ammattimaisesta pikakirjoittajasta” viitanee tässä yhteydessä johonkin filosofan perusteista hyvin selvillä olleeseen kuulijaan. Täten kyseinen teos luo Meadin ajatteluun paremman näköalan kuin on joskus epäilty.

³³ Ks. Arthur E. Murphyn toimittamaa ja johdannolla varustamaa Meadin teosta *The Philosophy of the Present* (1932). Teoksessa on myös John Deweyn esipuhe. Vaikka kyseessä onkin Meadin itsensä ”valmiiksi

leyssä (*University of Kalifornia, Berkeley*) pitämiin Carus-luentoisiin.³⁴ Todennäköistä on, että tässä teoksessa Mead esittää ajatuksiaan, jotka olivat sisältyneet jo hänen kesken jääneeseen ja alun perin Wilhelm Diltheyn ohjaamaan väitöskirjan käsikirjoitukseensa näöstä, kosketuksesta ja tilan havaitsemisesta. Teokseen sisältyy myös viisi täydentävää esseettä.

Neljäs keskeinen tutkimuskäytössä vakiintunut Mead-lähde on Charles W. Morrisin yhdessä John M. Brewsterin, Albert M. Dunhamin and David L. Millerin kanssa toimittama *The Philosophy of the Act* (1938), jonka yli kuudellasadalla sivulla Mead käsittelee ihmisen aistikykyä, havaitsemisen filosofiaa ja tieteenfilosofian kysymyksiä.³⁵ Lähteiden valikoimaa täydentävät Anselm Straussin Mead-kokoelma *On Social Psychology – Selected Papers* (1977)³⁶ ja David L. Millerin toimittama sekä johdannolla varustama *The Individual and the Social Self – Unpublished Work of George Herbert Mead* (1982).

Mead esitti osan filosofisesti ja sosiaalipsykologisesti merkityksellisistä kannanotoistaan lyhyehköissä kirjoituksissa, arvosteluissa ja keskustelupuheenvuoroissa. Tutkijoiden tehtävä on helpottanut huomattavasti vuoden 2007 jälkeen kanadalaisen Brockin yliopiston (*Brock University*) avattua Internetissä Mead-aineistoa julkaisevan tietokannan,³⁷ josta löytyvät luetteloituina lähes kaikki Meadin julkaisemat sekä häneltä postuumisti ilmestyneet kirjoitukset.³⁸ Suurin osa Meadin artikkeleista ja kokoelmateoksista onkin julkaistu tällä ”Mead Project 2.0”-nimisellä sivustolla uudelleen. Kirjoitukset on varus-

teokseksi” tarkoittama teksti, sitä ei voida pitää kovin edustavana vaan pikemminkin kiireellä kirjoitettuna. *The Philosophy of the Present* perustuu Meadin vuoden 1930 lopulla Berkeleyssä pitämään Carus-luentosarjaan, jonka järjestämisestä vaikeutti se, että Mead toimi samaan aikaan Chicagon yliopiston filosofian laitoksen johtajana. Teoksen sisältö koostuu luennoista ”The Present as the Locus of Reality” (s. 1–31), ”Emergence and Identity” (s. 32–46), ”The Social Nature of the Present” (s. 47–68) ja ”The Implications of the Self” (s. 69–90) sekä kolmesta täydentävästä esseestä, jotka ovat luentojen luonnoksia: ”Empirical Realism” (s. 93–118), ”The Physical Thing” (s. 119–139) ja ”Scientific Objects and Experience” (s. 140–160). Kokoelman loppuun on sisällytetty aiemmin julkaistut artikkelit ”The Objective Reality of Perspectives” (s. 161–175) ja ”The Genesis of the Self and Social Control” (s. 176–195).

³⁴ Carus-luennot ovat Amerikan Filosofisen Yhdistyksen (*The American Philosophical Association, APA*) järjestämä luentosarja, joka kantaa saksalaissyntyisen, vuonna 1884 Yhdysvaltoihin siirtyneen filosofin ja uskontotieteilijän, Paul Carusin (1852–1919), nimeä. Sarjan avasi John Dewey luentosarjallaan ”Experience and Nature” vuonna 1925.

³⁵ Mead-kokoelma *The Philosophy of the Act* koostuu hänen elinaikanaan julkaisemattomista kirjoituksista ja toimittajien esipuheesta (s. vii–lxxiii) sekä Henry Meadin elämäkerrallisista huomautuksista (s. lxxv–lxxix). Kappaleet ovat: ”General Analysis of Knowledge and the Act” (s. 3–100), ”Perceptual and Manipulatory Phases of the Act” (s. 103–268), ”Cosmology” (s. 271–442), ”Value and the Act” (s. 445–519) sekä ”Supplementary Essays” (s. 523–605).

³⁶ Anselm Straussin toimittama *On Social Psychology – Selected Papers* (1977) on alun perin julkaistu vuonna 1964 nimikkeellä *George Herbert Mead on Social Psychology*, ja teoksesta on saatavilla myös vuoden 1956 versio *The Social Psychology of George Herbert Mead*. Sisällöltään muutettu ja tarkistettu laitos koostuu Meadin aiemmissa kokoelmateoksissa julkaistuista ja sosiaalipsykologian kannalta kiinnostavista teksteistä seuraavasti: *Mind, Self, and Society* sivut 1–134, 135–226 ja 260–328; *Movements of Thought in the Nineteenth Century* sivut 153–168, 360–385, 386–404, 456–466 ja 503–510; *The Philosophy of the Act* sivut 45–62, 92–100 ja 357–420. Lisäksi teoksessa on katkelmia kokoelmasta *The Philosophy of the Present* ja artikkelit ”Cooley’s Contribution to American Social Thought” sekä ”The Objective Reality of Perspectives”.

³⁷ Robert Throop ja Lloyd Gordon Warp ylläpitävät Mead-tietokantaa Kanadan Ontariossa sijaitsevan Brockin yliopiston verkko-osoitteessa <<http://www.brocku.ca/MeadProject/>>.

³⁸ Meadin kirjoitusten ajantasainen bibliografia sijaitsee Brockin yliopiston verkko-osoitteessa <https://www.brocku.ca/MeadProject/Mead/mead_biblio2.html>.

tettu myös alkuperäisten painettujen lähteiden sivunumeroilla sekä viiteapparaatilla, joten arkisto palvelee painettuja lähteitä korvaavana tekstiaineistona. Tietokantaan on myös sisällytetty Meadilta aiemmin julkaisemattomia kirjoituksia.

Meadin kirjoitusten vaikea saatavuus ja laadullinen vaihtelu aikakauskirja-artikkeleista luentomuistiinpanoihin ovat saaneet aikaan sen, että kokonaiskuva hänen tuotannostaan on jäänyt monille tutkijoille hajanaiseksi.³⁹ Meadin tutkimustöiden eri vaiheiden historiallinen dokumentointi ja hänen henkilökohtaisten vaikutusyhteyksiensä osoittaminen ovat tehtävinä yhtä vaikeita kuin olisi asettaa Meadin tuotanto kronologiseen järjestykseen. Monelle filosofiselle ajattelijalle tyypilliseen tapaan Mead ei eläessään julkaissut yhtään yhtenäistä kirjallista teosta. Hänen kirjoituksiaan ei ole myöskään toimitettu systemaattisesti. Hajanaisuuden tai epäyhtenäisyyden vaikutelmaa korostaa sekin, ettei Meadin henkilöhistoria liittynyt vain yhteen paikkaan, ja se, ettei hänen ajattelunsa muodostanut alun perin koulukuntaa. Meadin esittämiä näkemyksiä on kuitenkin syytä pitää sisällöllisesti yhtenäisinä, sillä niitä motivoi pyrkimys selittää minuuden, kielen ja yhteiskunnan alkuperä kokonaisvaltaisen yhtenäisteorian valossa.

Meadin kirjoitusten postuumi julkaiseminen on luonnollisesti aiheuttanut kysymyksiä siitä, ovatko kirjoittajan tarkoitukset hämärtyneet tulkitsijoiden ja julkaisijoiden käsissä. Tämä ei merkitse epäilystä, että toimitustyö sinänsä olisi epäluotettavaa, vaan lähinnä sitä, onko ylipäänsä oikein julkaista kirjoituksia, luentomuistioita tai muita asiakirjoja, joita tekijä itse ei ole halunnut tai ehtinyt julkaista. Vastuu ajatuksista on tällöin siirtynyt tutkijoille itselleen. Uteliaisuuden etuna on ollut se, että näin on voitu tuoda päivänvaloon Meadia koskevaa aineistoa ja avata uusia polkuja myös hänen parempaan ymmärtämiseensä.

Huumoria tavoitellen voitaisiin väittää, että Meadin teoksia ei oikeastaan julkaistu postuumisti vaan ”prenataalisesti” eli ennen hänen ”varsinaista syntymäänsä” tieteenharjoittajana. Mead-kiinnostus on nimittäin lähtenyt lentoon vasta hänen kirjoitustensa laajemman julkaisemisen myötä ja erilaisten Mead-kokoelmateosten alettua ilmestyä 1930-luvulta lähtien. Se, että Mead ei nauttinut merkittävää tunnustusta filosofian piirissä ennen viime vuosisadan puoliväliä, johtuneen osittain siitä, että hänen vaikutuksensa akateemiseen filosofiaan oli alun perin välillistä. Se sai ilmenemismuotoja esimerkiksi Meadin kollegan ja läheisen ystävän, John Deweyn, filosofiassa sekä siinä yhteistyössä, jota nämä ajattelijat tekivät Michiganin- ja Chicagon-vuosinaan.

Huomattavista filosofeista sekä Dewey että Alfred North Whitehead ovat pitäneet Meadia ”korkeimmanasteisena ajattelijana” (*a thinker of the highest order*)⁴⁰ ja ”uran-

³⁹ Meadin jälkeensä jättämä omien muistiinpanojen ja oppilaiden luentomuistiinpanojen korpus sisältää Filipe Carreira da Silvan (2008, s. 38) mukaan yli 900 sivua julkaisematonta tekstiä. Muiden tutkijoiden alkuperäislähteistä tekemät selvitykset ovat tosin vahvistaneet julkaistujen päälähteiden kautta syntyneitä Mead-kuvaa. Tämä yllätyksettömyys ei ole ihme, sillä sosiaalisesti aktiivisena henkilönä Mead teki asiansa selväksi jo elinaikanaan – toisin kuin monet erakkoluonteiset ja pelkästään kirjalliseen toimintaan keskittyneet filosofit, joiden käsikirjoitukset ovat jääneet tutkijoita kiehtoviksi arvoituksiksi. Käsitystä Meadin julkaistujen toimitustöiden luotettavuudesta mutta myös epäilyjä asioiden kaunistelusta on saattanut vahvistaa se, että hänen poikansa fyysikko Henry Mead valvoi teosten *Mind, Self, and Society* (1934), *Movements of Thought in the Nineteenth Century* (1936), *The Philosophy of the Act* (1938) ja *The Philosophy of the Present* (1932) julkaisemista sekä tarkisti niiden sisällön.

⁴⁰ Alfred North Whiteheadin luonnehdintaa on siteerattu George Cronkin *Internet Encyclopedia of Philosophy*n artikkelista ”George Herbert Mead”. Whiteheadin vaikutuksista Meadiin on kirjoittanut eri-

uurtajana” (*a seminal mind of the very first order*)⁴¹. Meadia on pidetty etupäässä sosiologina, psykologina, sosiaalipsykologina ja kasvatustieteilijänä, sillä hänen ajatuksensa minuuden kehittymisestä saivat ensinnä huomiota juuri näiden tieteenalojen piirissä. Ovi nykyfilosofian tunnustetuksi hahmoksi avautui Meadille sitä mukaa kun filosofian piirissä siirryttiin ahtaan tietoteoreettisista ja loogisista kysymyksenasetteluista eksistentialismille, fenomenologialle ja hermeneutiikalle läheisten ongelmien käsittelyyn. Jälkistrukturalistit ja postmodernistit halusivat hänestä osansa sosiaalisen konstruktionismin huippuvuosina nähden symbolisessa interaktionismissa erään teoreettisen taustaehdonsa.⁴² Meadin arvoa paransi toisen maailmansodan jälkeisinä vuosina myös se, että hänen ajatuksensa minuuden kehittymisestä kommunikatioissa saivat huomiota niin sanotun kriittisen teorian edustajilta. Kielellisen kumouksen jälkeisenä aikana – toisin sanoen viestintää, intersubjektiivisuutta ja dialogisuutta koskevan arvostuksen nousun myötä – on osoittautunut, että Meadilla oli huomattavaa yhteiskuntafilosofiaa. Hän kehitti, paitsi toiminnan teoriaa, myös havainnon filosofiaa, joka perustuu emergenssin ja ajallisuuden analyysiin, eräänlaiseen historianfilosofiseen näkemykseen, jonka mukaisesti menneisyyttä ja tulevaisuutta tulkitaan nykyajan tarjoaminen linssien tai silmälasien läpi.

1.7. Katsaus Mead-tutkimuksiin ja sekundaarilähteisiin

Tämän teoksen lähtökohtana ovat Meadin ajatukset, mutta en pyri hänen filosofiansa tarkkaan esittelemiseen tai jäljentämiseen. Toisaalta hänen ideansa luonnehtivat näkemyksiäni joko lähteinä tai kritiikin kohteina silloinkin, kun etenen kauas hänen kirjoitustensa välittömästä läheisyydestä. Siksi toivon, että esittämiäni ajatuksia arvioitaisiin enemmän niiden omien sisältöjen perusteella kuin mihinkään ”ehdottomaan” tai ”oikeaan” tulkintaan tähtäävien ulottuvuuksien mukaan. Mitään autenttista Mead-tulkintaa ei ehkä voitaisi luoda siksi, että Meadin ideoiden pohjalle on synnytetty suuri määrä soveltavaa kirjallisuutta, jossa hänen ajattelunsa näyttäytyy vähintäänkin monenkirjavana, eikä sekundaarilähteistä hahmotu yksimielistä kokonaisuutta.

George H. Mead tunnetaan parhaiten minuutta ja intersubjektiivisuutta koskevista käsityksistään sekä kielen alkuperän jäljittämistään. Niiden pohjalta hän kehitti toiminnan teoriaa ja sille perustuvaa yhteiskuntafilosofiaa luoden samalla metafysisen käsityksen luonnossa vallitsevasta emergenssistä. Oman kukoistuskautensa (eli 1920-luvun) filosofeille tyypillisesti⁴³ hän pyrki muotoilemaan eräänlaisen ajallisuutta koskevan teorian,

tyisesti Gary A. Cook vuonna 1979 julkaisemassaan artikkelissa ”Whitehead’s influence on the thought of G. H. Mead” ja vuonna 1993 ilmestyneen kirjansa ”*George Herbert Mead – The Making of a Social Pragmatist*” kappaleessa 9 (s. 138–160).

⁴¹ John Dewey johdannossaan Arthur E. Murphyn toimittamaan George H. Meadin teokseen *The Philosophy of the Present* (1932, s. xl).

⁴² Ks. esim. Norman K. Denzinin (1992) ja Patric L. Bourgeoisin sekä Sandra B. Rosenthalin (1991) jäljempänä esiteltäviä teoksia.

⁴³ Esimerkkinä voidaan viitata vaikkapa Henri Bergsonin ”keston” (*durée*) käsitteeseen ja Martin Heideggerin yrityksiin hahmottaa inhimilliseen olemiseen liittyvän ajallisuuden luonnetta teoksessa *Sein und Zeit* (1927). Ajallisuutta koskevien filosofisten vaikutteiden joukosta ei ole syytä unohtaa myöskään niitä herätteitä, joita Albert Einsteinin suhteellisuusteoriat antoivat tuon aikakauden filosofeille. Olen käsitellyt ainetta teokseni *Dialoginen filosofia* toisessa pääluvussa (1. painos, 2003, s. 89–91; 2. painos, 2008, s. 93–

jossa menneisyyttä ja tulevaisuutta pyritään arvioimaan nykyisyyden kautta. Teoksessaan *The Philosophy of the Present* Mead pitää havaitsijan kulloiseenkin ”ajanhetkeen” liittyvää subjektiivista näkökulmaa keskeisenä sekä menneisyyden että tulevaisuuden tulkinnolle, ja hänen ajattelunsa hyödynsi pitkälti niitä vaikutteita, joita hän oli saanut hermeneutiikasta ja historianfilosofiasta oleskellessaan Saksassa vuosina 1888–1891.

Meadiläinen käsitys minuuden rakentumisesta kommunikaatiossa on vaikuttanut nykyfilosofoista vahvimmin Jürgen Habermasiin, jonka muotoilema kommunikatiivisen toiminnan teoria muistuttaa Meadin yhteiskuntafilosofiaa niin pitkälle, että sitä voitaisiin pitää Meadin ajattelun sovellutuksena tai jatkona.⁴⁴ Samassa hengessä Meadin filosofiaa on kehitellyt saksalainen sosiologi Hans Joas useina painoksina ja käännöksinä julkaisuissa teoksissaan.⁴⁵

Meadia ja hänen ajatteluaan käsittelevää kirjallisuutta voidaan luokitella eri tavoin. Ajallisesti arvioiden Meadista alettiin kirjoittaa vasta toisen maailmansodan jälkeen. Tieteenfilosofit ja metodologit kiinnostuivat tuolloin vaikutuksesta, joka mekanistisella, positivistisella ja empiristisellä ihmiskuvalla oli ollut väkivallan koneellistumiseen, ihmisten välineelliseen kohteluun sekä suursotien syntyyn. Poliittiselta asennoitumiseltaan lähinnä demokraattina pidetyn Meadin näkemyksistä kiinnostuivat 1950- ja 1960-luvulta lähtien positivismiin ja empirismiin kriitikot, joista tärkeimpiä olivat Frankfurtin koulukunnan filosofit. Mead näyttäytyi monille tutkijoille ristiriitaisena, sillä yhteiskunnallisesta sovittelevuudestaan huolimatta hänen omaa ajatteluaan olivat alun perin leimanneet useat melko jäykät ja behavioristiset syiden sekä vaikutusten suhteita koskevat kaavat, jotka olivat jääneet myös hänen interaktionistisen kielikäsitteensä osaksi.

Seuraavalla vuosikymmenellä eli 1970-luvulla marxilaiset yhteiskuntatieteilijät nostivat Meadin jalustalle. Sen sijaan 1980-luvulla hänestä kiinnostuivat postmodernistit ja jälkistrukturalistit, joista monet olivat tosin marxilaisen yhteiskuntateorian tai niin sanotun tieteellisen sosialismin perillisiä. Meadia koskevat tulkinnat muuttuivat 1990-luvulla ja

95). Meadin halussa myöntää sekä menneisyyttä koskevien tulkintojen että tulevaisuutta koskevan kehityksen riippuvuus nykypäivästä näkyy eniten 1800-luvun hermeneuttisten filosofien, Wilhelm Diltheyn ja Friedrich Schleiermacherin, vaikutus.

⁴⁴ Jürgen Habermas kirjoittaa Meadista Mitchell Aboulafia toimittamaan teokseen *Philosophy, Social Theory, and the Thought of George Herbert Mead* (1991) sisältyvässä artikkelissaan ”The Paradigm Shift in Mead” (s. 137–168), jonka ensimmäinen versio ilmestyi Habermasin teoksen *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) toisen osan avauslukuna (luku V). Niin sanotun Frankfurtin koulukunnan filosofin ja kriittisen teorian edustajan tarkoituksena on ollut jäljittää Meadin siirtymistä behavioristisesta merkitysteoriasta symboliseen interaktionismiin, mutta hieman yllättäen kirjoittaja on päätenyt kuvailemaan Meadin käsitystä merkitysten konstituutiosta melko esittelevästi. Tulkitsevampaan ja reflektiivisempään otteeseen olisi ollut mahdollisuus johtuen Meadin ja Habermasin ajattelun monista yhtenevyyksistä. Habermasin ja Meadin yhteyksiä on ansiokkaasti käsitellyt Mitchell Aboulafia vuonna 2001 julkaistun teoksensa *The Cosmopolitan Self – George Herbert Mead and Continental Philosophy* luvussa ”Universality and Individuality: Habermas and Mead” (s. 61–86).

⁴⁵ International Sociological Associationin varapuheenjohtajaksi päätenyt professori Hans Joas käsitteli Meadia vuonna 1980 julkaistussa innostuneessa nuoruudentyössään *Praktische Intersubjektivität – Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead*, joka on ilmestynyt myös täydennettynä englanniksi nimikkeellä *G. H. Mead – A Contemporary Re-Examination of His Thought* vuonna 1985 (useita uusintapainoksia). Joas on luonnehtinut Meadia kohtalaisen anteliaasti muun muassa ”demokraattiseksi intellektuelliksi”. Arvostelin Joasin poliittisesti motivoitunutta ja esiteoreettisilla ennakkokäsityksillä sävyttynyttä suhtautumistapaa teoksissani vuosilta 1994 (s. 123) ja 1995 (s. 65–66) siitä suitsutuksesta, jota hän on suunnannut Meadin ajatuksissa näkemiään sekä niistä johtelemiaan sosialistisia sympatioita kohtaan. Ansiokasta teoksessa on laaja oppineisuus aatehistorian alalla.

viimeistään 2000-luvun taitteessa globalisaatioon ja monikulttuuristumiseen liittyvien mullistusten myötä, ja Meadia alettiin tutkia historiallisesti: yhtenä omalle aikakaudelleen tyypillisen tiedekäsityksen edustajana ja tieteen erään kehitysvaiheen indikaattorina. Häntä ei pidetty enää niinkään esikuvana tai teoreettisena ”uudistajana” kuin modernina klassikkona, jonka ajatuksia sovellettiin muun muassa *cultural studies* -tyyppisen tutkimuksen piirissä, yritettäessä hahmotella käsitteellisiä malleja moninapaiseksi muuttuneen ja moniarvoisuutta vaativan maailman ymmärtämiseen.

Alkuvaiheessa tutkijat kohtelivat Meadia systematisoiden. Tutkimus oli varsin immanenttia pyrkien autenttiseen Mead-kuvaan ja yrittäen soveltaa Meadin ideoita sosiaali-tieteellisten menetelmien kehittämisessä. Erään esimerkin varhaisesta ja konservatiivisesta Mead-tutkimuksesta tarjoaa David L. Miller oppineessa mutta hieman ajastaan jälkeen jääneessä sekä tulkitsevaa otetta turhaan välttelevässä teoksessaan *George Herbert Mead – Self, Language, and the World*, joka on julkaistu vuonna 1973.⁴⁶ Melko uskollisesti Meadin ajattelun peruspiirteissä kiinni pysyttelee myös vuonna 1956 teoksensa *The Social Dynamics of George H. Mead* julkaissut Maurice Natanson, joka on tähdännyt hänen yhteiskuntateoriaansa koskevaan kokonaiskuvaukseen.⁴⁷ Molempien näkökulmat edustavat Mead-tutkimuksen varhaisvaiheissa syntyneitä tulkintoja; esimerkiksi Miller toimi Meadin kirjoitusten toimittajana jo 1930-luvun lopulla.

Yleisesti ottaen 1970- ja 1980-luvuilla julkaistu tutkimus on ollut luovaa ja heuristista, vertailuja suosivaa sekä eri ajatussuuntia vapaasti yhdistelevää. Esimerkin tällaisesta ”edistyksestä” toimeliaisuudesta tarjoaa Tom W. Goff vuonna 1980 julkaistulla teoksellaan *Marx and Mead – Contributions to a Sociology of Knowledge*, jossa luodaan Marx/Mead-synteesiä *praxis*-käsitteen ympärille sekä keskitytään muotoilemaan interaktionistista ”tiedonsosiologiaa”.⁴⁸ Kyseessä on oppijärjestelmä, jonka mukaisesti tietopin perusteet halutaan johdella sosiologisesti lähestyttävistä vuorovaikutuksellisista tekijöistä kriittisen ja transsendentaalifilosofisen ajattelun sijaan. Niinpä Goff on pyrkinyt kytkemään Meadin vuorovaikutusteorian marxilaiseen retoriikkaan syyllistyen juuri sellaiseen tiedon käsitteen ideologiseen määrittelemiseen, jonka *arvostelemisen* pitäisi olla tiedonsosiologisen analyysin tavoite.⁴⁹ Parhaimmillaan tiedonsosiologinen tutkimusote

⁴⁶ Meadin kirjoitusten toimittajana tunnetuksi tullut David L. Miller laati G. H. Meadista myös artikkelin *Encyclopedia Americana*n vuonna 1967.

⁴⁷ Tässä tutkimuksessa Maurice Natansonin teoksesta *The Social Dynamics of George H. Mead* on käytössä vuonna 1973 julkaistu painos.

⁴⁸ Tom W. Goffin teos *Marx and Mead* (1980) perustuu hänen vuonna 1976 valmistuneeseen väitöskirjaansa.

⁴⁹ George H. Meadin edustamaa tulkitsevaa suhdetta perinteisiin tiedon määritelmiin voidaan pitää tiedonsosiologisena sikäli, että myös Mead omisti ajatuksiaan niille mekanismeille, käytännöille ja rakenteille, joilla tieto, vallitsevat käsitykset ja arki ajattelun uskomukset syntyvät ja muotoutuvat yhteiskunnassa. Tässä hengessä Max Scheler ja Karl Mannheim loivat tiedonsosiologian käsitteen 1920-luvulla. Tiedonsosiologeina voitaisiin laajasti ottaa myös monia muita sosiologian klassikkohahmoja, kuten Émile Durkheimia ja Marcell Maussia, sillä he sen enempää kuin ketkään muutkaan sosiologit eivät voi edetä työssään kyseenalaistamatta tietämisen konventionaalisia tapoja ja uskomuksia.

Keskeinen jakolinja tiedonsosiologisten Mead-tutkijoiden välillä kulkeekin siinä, miten pitkälle hänen ajatteluaan hyödyntäneet tutkijat ovat tietämisen perusteita kyseenalaistaessaan *itse sitoutuneet* esimerkiksi marxilais-leniniläiseen tietoon, jonka mukaan tietäminen nähdään yksilöiden sosialisatona ja tiedon olemus yhteisön tietoisuutena. Tässä suhteessa Tom W. Goff on osoittanut melko ideologista asennoitumista, kun taas esimerkiksi Peter L. Bergerin ja Thomas Luckmannin tiedonsosiologinen klassikkoteos *The*

onkin nähdäkseni silloin, kun se ainoastaan tutkii mekanismeja, joilla tieto ja tietona pidetyt käsitykset syntyvät yhteiskunnassa, eikä hyväksy automaattisesti myöskään sosiaalista konstruktionismia, joka pitää tietoa, tiedettä ja totuutta ”vain yhteiskunnallisina (valta)rakenteina”. Goffin teosta lähellä on Richard Ekinsin omana ilmestymisaikanaan (1978) muodikas väitöskirja *G. H. Mead – Contributions to a Philosophy of Sociological Knowledge*, jossa tosin muistetaan tehdä tarkka ero sosiaalisen vuorovaikutuksen ja sosiologisen selittämisen välille – distinktio, jota meadiläiset sosiaalitieteilijät eivät ole aina riittävän terävästi tehneet.

Goffin ja Ekinsin teosten rinnalla voisi lukea David E. Woolwinen vuonna 1987 julkaisemaa kriittistä tutkimusta *George Herbert Mead – A Critical Reassessment of his Philosophy and Its Relationship to Symbolic Interaction*. ”Kriittistä” tässä teoksessa on tosin pyrkimys selittää myös Meadin poliittisia piirteitä parhain päin. Ideologisesti vähemmän sitoutunutta metodologista kehittelyä edustaa John D. Baldwinin vuonna 1989 julkaisema *George Herbert Mead – A Unifying Theory for Sociology*, jossa pohditaan postmodernistien kauhukuvanaan pitämän ”yhtenäisen ja kokonaisvaltaisen” menetelmäopin mahdollisuutta, muutamien Meadin ajattelussa nähtyjen universalististen piirteiden mukaisesti.

Mead-tutkimusten kehitystä osoittaa se, että autenttiseen historialliseen tulkintaan pyrkivästä otteesta on edetty refleksiiviseen Mead-analyysiin, jossa Mead on nähty yhtenä yhteiskuntatieteen ja -filosofian klassikkona. Hänet on yhdistetty esimerkiksi parin vuosikymmenen takaiseen kriisikeskusteluun, toisin sanoen pohdintoihin siitä, ovatko sosiaalitieteet yleensä mahdollisia tieteinä ja millä ehdoin. Tällaista metatason itsetutkiskelua sisältää muun muassa Klaus Weckrothin *Mustavalkoista sosiaalipsykologiaa* (1992), joka keskittyy Meadin minäkäsityksiin ja on luonnehdittavissa, paitsi aiheita koskevaksi väitöskirjaksi, myös esseistiseksi ajattelukirjaksi koskien minuutta, toiseutta ja klassikkojen ”nautiskelevaa”⁵⁰ lukutapaa. Soveltavaa suomalaista Mead-tutkimusta on tehnyt Sirpa Törmä kasvatustieteen alaan kuuluvalla väitöskirjallaan *Kasvun mahdollisuus – Kasvu-prosessin ja kasvatuksen eettisten perusteiden tarkastelua George Herbert Meadin ja John Deweyn ajattelun avulla* (1996).

Filosofien välisiä vertailuja ovat suosineet erityisesti fenomenologiasta kiinnostuneet tutkijat, kuten Patric L. Bourgeois ja Sandra B. Rosenthal teoksessaan *Mead and Merleau-Ponty – Toward a Common Vision* vuodelta 1991. Meadin ja Merleau-Pontyn yhtäläisyydet on todennut myös Patricia A. Muoio vuonna 1986 julkaistussa väitöskirjassaan

Social Construction of Reality vuodelta 1966 edustaa puolueettomampaa suhtautumistapaa; tosin myös heidän näkökantojaan rasittaa kriittiselle tietoteorialle ja tieteenfilosofialle vieras tendenssi, jonka mukaan tiede, tieto ja totuus nähdään ensisijaisesti sosiaalisina konstruktioina. Liian usein tuloksena on ollut ”tieteenideologiaa”.

Filosofisesti perustelluinta metatason tutkimusta suhteessa tietoon ja tietämiseen ovat nähdäkseni edustaneet Edmund Husserl ja Michel Foucault, jotka tunnetaan etupäässä filosofiina. Kriittinen suhde tietämisen käytäntöihin ei vaadi myöskään transsendentaalifilosofisen tietoteorian kiertämistä vaan pikemminkin sen myöntämistä ja soveltamista. Husserlin halu yhdistää toisiinsa sekä tietoisuuden transsendentaaliallyyksiä että elämismailman fenomenologista tutkimusta osoittaa etevästi tämän. Aiheesta on kirjoittanut Meadiakin tutkinut Maurice Natanson vuonna 1974 julkaisemassaan teoksessa *Edmund Husserl – Philosopher of Infinite Tasks*, jossa jäljitetään fenomenologisen sosiologian puolestapuhujana tunnetun ja Natansonin opettajana toimineen Alfred Schütz in sekä Edmund Husserlin yhteyksiä.

⁵⁰ Klaus Weckroth teoksessaan *Mustavalkoista sosiaalipsykologiaa* vuodelta 1992 (s. 74). Weckroth julkaisi myös samoja teemoja käsittelevän teoksen *Toiminnan psykologia* vuonna 1988.

A Time Focus – A Study in the Relationship between Temporality and Intersubjectivity with Particular Reference to the Works of Maurice Merleau-Ponty and George Herbert Mead, jossa (Mead-kiinnostuksen valtavirrasta poiketen) keskitytään Meadin metafyyisiin näkemyksiin ja ihmisen ajallisuuteen ”sosiaalisten kenttien virrassa”.

Niin ikään vertailujen varaan rakentuu jo vuonna 1974 päivänvalon nähnyt Israel Schefflerin *Four Pragmatists – Critical Introduction to Peirce, James, Mead and Dewey*, jonka sivuilla Mead nähdään ryhmäkuvassa muiden yhdysvaltalaisen pragmatistien kanssa. Tämä teos puoltaa edelleenkin paikkaansa Mead-kirjallisuuden joukossa edustaen juuri sitä sielunmaisemaa, johon Meadin ajattelu olennaisesti kiinnittyi ja jonka yleistuntemus on välttämätöntä oikeiden johtopäätösten tekemiseksi. Samantyyppistä vertailevaa otetta edustaa James A. Schellenbergin suosittu oppikirja *Masters of Social Psychology: Freud, Mead, Lewin and Skinner* vuodelta 1978. Teos valaisee Meadin yhteyksiä kirjan nimihenkilöinä mainittuihin psykologeihin yhtä ansiokkaasti kuin Schefflerin edellä mainittu teos työskentelee Meadin ja muiden pragmatistien erojen paikantamiseksi. Schellenbergin kirja sisältää myös kunkin ajattelijan heikkouksia käsittelevän luvun ”Mestarien sokeus”. Sen opetuksia noudattaen olen yrittänyt välttää viemästä ”liian pitkälle” niitä omia tulkitustani, joita olen tehnyt esimerkiksi Freudin ja Meadin minäkonseptioissa havaitsemistani yhtäläisyyksistä.

Meadia käsittelevä tutkimus on kaiken kaikkiaan rannattoman laajaa. Hänestä on vuosikymmenten saatossa julkaistu useita satoja artikkeleita.⁵¹ Niiden kaikkien mainitseminen saati lukeminen olisi työn valtavuuden vuoksi mahdotonta mutta myös tarpeetonta – ainakin sikäli kuin halutaan keskittyä hänen ajattelunsa yleispiirteisiin ja hänen sosiaalipsykologisen ja tieteenfilosofisen merkityksensä arvioimiseen. Valikoima Meadia käsitteleviä artikkeleita ja keskustelupuheenvuoroja on koottu Peter Hamiltonin toimittamaan neliosaiseen kokoelmaan *George Herbert Mead – Critical Assessments*, joka päättyy julkaisuvuoteensa 1992.⁵²

Meadin filosofian luonnosmaisuus ja hänen oman väitöstyönsä keskeneräisyys ovat ymmärrettävästi tarjonneet antoisat lähtökohdat monille muille tohtoriksi väittelijöille, ja niinpä hänestä on valmistunut useita eritasoisia tutkielmia ja väitöskirjoja. ”Mead Project 2.0”-tietokannassa olevan luettelon mukaan Meadista on väitelty tohtoriksi vuosikymmenten kuluessa noin 70 kertaa. Pohdiskelevinta nykylinjaa edustaa Upsalan yliopistossa väitellyt Olle Westlund teoksellaan *S(t)imulating a Social Psychology – G. H. Mead and the Reality of the Social Object* (2003), jossa hän arvioi sosiaalipsykologian tieteellisyyttä päätyen lievään pettymykseen Meadia koskien. Eteväen suomenruotsalaisen sosiaalipsykologin, Johan Asplundin, oppilaana toimineen Westlundin argumentti on pitkälti samanlainen kuin omani sikäli, että hänkin pitää objektiivisen sosiaalisen todellisuuden

⁵¹ Meadia käsittelevän kirjallisuuden reaaliaikaista bibliografiaa ovat Brockin yliopiston kotisivuille keränneet ”Mead Project 2.0”-hankkeen ylläpitäjät Robert Throop ja Lloyd Gordon Warp sekä lukuisat avustajat ja osallistujat. Sivustolla on myös hakukone, ja se löytyy verkko-osoitteesta <<http://www.brocku.ca/MeadProject/Mead/commentaries4.html>>. Meadista on julkaistu kaksi tasokasta tietosanakirja-artikkelia Internetiin: Mitchell Aboulafian kirjoittama ja *Stanford Encyclopedia of Philosophy*n sivuilla julkaistu ytimekäs artikkeli <<http://plato.stanford.edu/entries/mead/>> ja George Cronkin *Internet Encyclopedia of Philosophy*n sivustolle laatima perusteellinen analyysi <<http://www.iep.utm.edu/mead/>>. Tässä tutkimuksessa on käytetty 31.5.2012 ja 27.6.2005 päivitettyjä tai julkaistuja versioita.

⁵² Ks. Peter Hamiltonin toimittamaa kokoelmaa *George Herbert Mead – Critical Assessments*, osat 1–4 (1992).

(tai sosiaalisten objektien) tavoittamista mahdottomana ja kuvailee meadiläistä sosiaalipsykologiaa vain kohteitaan ”simuloivaksi” ja tiedettä ”stimuloivaksi”.⁵³

Viime aikoina julkaistu opinnäytekirjallisuus on koostunut Westlundin edellä mainitun tutkimuksen tapaan paljolti metatason keskustelusta, joka koskee kysymystä, miten symbolinen interaktionismi valaisee sosiaalipsykologian omaa luonnetta. Meadin ajattelu on ”otettu annettuna”, eikä klassikkoa ole pidetty tarpeellisena arvioida tutkien enää lähteitä. Niinpä viittaukset Meadiin ovat muodostuneet varsin löyhiksi, ja hänen nimissään on puhuttu pikemminkin hänen aikaansaannoksistaan ja vaikutuksestaan tieteessä kuin hänestä itsestään. Pidän kuitenkin edelleen tärkeänä tutkia myös Meadia itseään hänen jälkivaikutuksensa ymmärtämiseksi.

Sosiaalipsykologian historiaa, tieteenfilosofiaa ja metodologian kehittymistä tarkastellakseni liikun pitkälti samassa maastossa kuin London School of Economicsissa sosiaalipsykologian professorina toiminut Robert M. Farr, joka on kartoittanut tieteenalansa historiaa teoksessaan *The Roots of Social Psychology* (1996), ja myös johtopäätökseni ovat samoilla linjoilla. Farrin tavoin katson, että sosiaalipsykologiaa on leimannut kahtiajakautuneisuus, joka näkyy esimerkiksi puheena sosiologisesta ja psykologisesta sosiaalipsykologiasta sekä klassisena *Naturwissenschaftin* ja *Geisteswissenschaftin* välisenä köydenvetona – nykykeskustelussa esimerkiksi kiistelynä sosiaalipsykologisen strukturalismin ja sosiaalisten representaatioiden teorian välillä. Yhteistä Farrin teokselle ja omalle tarkastelulleni on näkemys Meadista sosiaalipsykologian keskeisenä teoreetikkona ja ”*sine que non*”-taustaedellytyksenä sekä toive sosiologisen ja psykologisen tarkastelutavan yhtymisestä. Farrista poiketen en toisaalta pysty näkemään suurta asenne-eroa esimerkiksi Henri Tajfelin edustaman sosiaalisen identiteettiteorian (1974) ja Serge Moscovicin väitöskirjassaan vuodelta 1961 esille tuoman sosiaalisten representaatioiden teorian välillä, vaikka kyseinen paradigmakiista koskeekin sinänsä selväpiirteistä rajausta, jonka mukaisesti teorit joko ”otetaan todesta” pyrkien löytämään tukea ja todisteita tieteelliselle näkemykselle – tai ne nähdään pelkkinä esityksinä ja käsitteellisinä apuneuvoina, joiden kautta todellisuutta tutkitaan. Epäilemättä molemmilla on oikeutuksensa, ja molemmat sisältyivät dispositiomaisesti myös Meadin pohtimaan ongelmakenttään. Juuri siksi olenkin *sekä* lähilukenuut Meadia *että* tulkinnut hänen ajatteluaan metatasolta. Farrin tavoin nojaan kuitenkin enemmän sosiologiseen tutkimusotteeseen samalla kun pyrin etenemään tieteenfilosofiseen suuntaan pohtimaan, mistä mainitut kahtiajaot ja koulukuntaerot kertovat sosiaalipsykologian historiassa.

Meadin tuntijoina ovat 1990- ja 2000-luvuilla esiin nousseet yhdysvaltalainen filosofian professori Mitchell Aboulafia ja portugalilainen sosiologi Filipe Carreira da Silva, joka väitteli tohtoriksi Cambridgen yliopistossa vuonna 2003 tutkimuksellaan *In Dialogue with Modern Times – The Social and Political Thought of G. H. Mead*.⁵⁴ Aboulafian

⁵³ Väitöskirjassaan vuodelta 2003 Olle Westlund on päätenyt Meadia koskevaan johtopäätökseen (teoksen takakansi), jonka mukaan ”[h]is vision of science is not on par with his vision of sociality. Thus, an attempt at a scientific social psychology based on Mead seems to force the social psychologist to shut one eye.” Kyseinen yksisilmäisyys uhkaa kuitenkin vain, jos Meadin tieteellisten tavoitteiden ja hänen sosiaalipsykologisen innovatiivisuutensa eroa ei myönnetä. Meadin voidaan katsoa epäonnistuneen ajattelunsa tieteellistämässä siksi, että hänen ihanteenaan oli luonnontieteellisten kriteerien mukainen kuva ihmisestä.

⁵⁴ Tämän teoksen lähteenä on käytetty kustanteena saatavissa olevaa Filipe Carreira da Silvan teosta *Mead and Modernity – Science, Selfhood and Democratic Politics* (2008), joka perustuu hänen väitöskirja-

tärkein Mead-tutkimus on hänen vuonna 2001 julkaisemansa monografia *The Cosmopolitan Self – George Herbert Mead and Continental Philosophy*, jossa Meadin kriittinen suhde Kantin transsendentaalisen egon käsitteeseen asetetaan vertailtavaksi Kantin eettisen universalismin kanssa. Koska Mead vastusti transsendentalismia mutta toisaalta pyrki luomaan yleispätevää teoriaa ihmisen toiminnan ja moraalivalintojen synnystä (luomatta tosin varsinaista etiikan teoriaa), hänen suhteensa Kantiin voidaan nähdä ambivalenttina. Ratkaisuna havaittuun ristiriitaisuuteen voisi olla se, että Mead perusteli universalismiaan *toisella tavoin* kuin Kant (ei tieto-opillisesti vaan poliittisesti).

Samassa teoksessa Aboulafia pohtii myös Jürgen Habermasin ja Meadin käsityksiä universalismista ja individualismista. Lopuksi hän vertaa Meadin vuorovaikutusteoriaa Emmanuel Levinasin näkemyksiin toiseudesta ja ”toisesta puolesta” (*The Other Side*) sekä päätyy oikeuttamaan pluralismia ja kulttuurirelativismia oman moniarvoista ja ”kosmopoliittista” ihmiskäsitystä edustavan perusnäkemyksensä mukaisesti.⁵⁵

Vakavimpana puutteena Mitchell Aboulafian ja Filipe Carreira da Silvan sinänsä perusteellisissa töissään on tietty epäkriittisyys, jonka mukaisesti lukijalta vaaditaan sopeutumista eräänlaiseen internationalistiseen ja postmodernistiseen esiymmärrykseen kaiken ymmärtämisen ehtona. Töitä rasittaa myös se, että paikoin itse asiat on alistettu tyylikeinojen tavoittelulle tai pelkälle kuvailulle, eikä johtopäätöksiä ole muodostettu sen mukaan, minkälaisiin tuloksiin Meadin ajatusten olisi voitu nähdä johtavan, jos niitä olisi tarkasteltu kriittisen analyttisen tutkimusotteen ja merkityksenteorian kautta. Sekä kirjoittajien Meadista tekemät päätelmät että lukijoiden puolesta osoitettu hyväksyminen ovat näin ollen voimassa vain vaaditun tiedepoliittisen suopeuden turvin.⁵⁶

Niinpä pyrin tässä omassa työssäni sellaiseen kriittiseen Mead-tulkintaan, joka voisi valaista lukijoille entistä syvemmin, mistä Meadin ajattelussa on ollut tieteenfilosofisesti arvioiden kyse. Millä tavoin naturalistinen perusymmärrys on toiminut tutkimuksen esiteoreettisena normina? Kuinka normit muodostavat metodologisia ihanteita, joilla on myös ihmiskäsitystä koskevia seurauksia? Mitä pragmatismi on? Kuinka tieteen ihanteet ja normit ovat kytköksissä yhteiskuntaelämään ja yhteiskunnallinen elämä tieteeseen? Näihin metatason tieteenfilosofisiin ja -sosiologisiin kysymyksiin pyrin vastaamaan sen ohella, että perehdytän lukijaa Meadin näkemyksiin minuuden ja merkitysten synnystä.

tutkimukseensa. Da Silva on paneutunut tutkimuksessaan erityisesti Meadin julkaisemattomiin kirjoituksiin, joita on arkistoitu Chicagon yliopiston Joseph Regenstein -kirjastoon. Teoksessaan *G. H. Mead – A Critical Introduction* (2007) da Silva on syventynyt Mead-luentaa leimanneeseen ristiriitaisuuteen, joka on vallinnut siinä, että Meadia on siteerattu, arvioitu ja hyödynnetty viittaamalla sellaiseenkin ainekseen, joka voi olla epäperäistä Meadin teosten postuumiin ja toimitetun luonteen vuoksi.

⁵⁵ Muita Mitchell Aboulafian julkaisemia Mead-teoksia ovat *The Mediating Self – Mead, Sartre, and Self-Determination* (1986), jossa hän tarkastelee Meadin ja Sartren tietoisuuden käsitettä, sekä hänen toimittamansa artikkelikokoelma *Philosophy, Social Theory, and the Thought of George Herbert Mead* (1991).

⁵⁶ Esimerkiksi Filipe Carreira da Silvan edellä mainittua teosta *Mead and Modernity – Science, Selfhood and Democratic Politics* (2008) luonnehditaan kirjan takakannessa teokseksi, jossa osoitetaan, että ”[...] the history of ideas and theory-building are closely related endeavors”. Eräänlaiseksi puolustukseksi da Silva mainitsee sivulla 54, että ”[...] the way in which the history of social theory is reconstructed is directly linked to the theoretical objectives of the social scientist who reconstructs it”. – Niinpä niin, mutta millä tavalla? – Ehkäpä juuri tieteen politisoitumisen hinnalla. Toisaalta teoksen ansiona on Meadin julkaistujen ja julkaisemattomien kirjoitusten tulkitseminen kussakin ajallisessa kontekstissa, aina alkaen Yhdysvaltojen liittymisestä ensimmäiseen maailmansotaan ja päättyen modernin ajan olemusta koskeviin keskusteluihin.

Mead-tutkimusta ja hänen jälkivaikutustaan voitaisiin luokitella sen mukaan, *ketkä* hänen ajattelustaan ovat olleet kiinnostuneita. Toisaalta vastaus tähän kysymykseen olisi helposti arvattavissa, sillä Meadia ovat tutkineet ja lukeneet melkein kaikkien humanististen ja yhteiskuntatieteellisten tieteenalojen edustajat. Sen sijaan filosofista tai psykologista populaarilukemistoa hänen tuotannostaan ei koskaan tullut Bertrand Russellin, Jean-Paul Sartren ja Erich Frommin kirjoitusten tapaan. Tämä johtunee siitä, etteivät Meadin luomukset olleet kirjallisesti viimeistelyjä, ja niiden sisältö herätti etupäässä metodologista mielenkiintoa. Mead ei myöskään viljellyt kirjoituksissaan vertauskuvia eikä huumoria tavalla, joka on tehnyt monien klassisten filosofien lausahduksista kuolematomia. Hän siis toimi kuin tyypillinen tieteenharjoittaja, jonka ihanteena on sanoa asiat mahdollisimman suoraan ja yksiselitteisesti mutta ilman tyylikeinoja, kun taas kirjailijat ja filosofit uhraavat usein asiansa tyylikeinojen tavoittelulle.

Meadin tekstien lukutapoja on luonnollisesti useita. Esimerkiksi Klaus Weckroth on pitänyt Meadia itsenäisenä ajattelijana ja oman tiensä kulkijana, joka ei ehkä tunnista omaa ääntään hänen näkemystensä kehittäjiksi mainittujen symbolisen interaktionistien teorioista.⁵⁷ Weckroth sanoo lukeneensa Meadia, kuten klassikoita on tapana: keskustelevasti ”tekemättä niistä askelmia jonkin yhden ja saman sosiaalipsykologian historiassa”.⁵⁸ Mead oli ajattelijana, jonka näkemyksiä on voitu soveltaa hyvinkin irrallisesti ja valikoiden johtuen hänen tavastaan suosia luentomuotoista esiintymistä ja artikkelijulkaisemista, ja vain harvan ajattelijan ideoiden sovellutukset ovat olleet niin etäällä alkuperäisistä yhteyksistään kuin juuri Meadin. Olen ottanut tämän huomioon tutkimuksessani *sekä* tiettyinä vapautena myös itse osallistua hänen näkemystensä kehittelyyn *että* vaatimuksena dokumentoida Meadin ajatuksia tarkasti, mihin olen pyrkinyt historiallis-kontekstualisoivan tutkimuksen ja kommentoivan viiteapparaatin kautta.

Myös Weckrothin soveltama ”nautiskeleva” siemaileminen puoltaa varmasti paikkaansa, mutta pidän silti tarpeellisena ja välttämättömänäkin tunnustaa, että Mead oli ”aikansa poika”. Jo Meadin oman historiankäsitteilyn valossa olisi vaikeaa lukea hänen ajatuksiaan irrallaan kontekstistaan. Esimerkiksi Meadin ajatusten alistaminen kokeelliseen testaamiseen Iowan koulukunnan symbolisessa interaktionismissa on perustunut melkoiseen ohilukemiseen, ja juuri epäadekvaattien tulkintojen välttämiseksi tarvitaan Meadin tulkitsemista historiallisessa yhteydessään. Toisaalta olen myös itse hahmottanut Meadin ajattelusta eräänlaisen suuren systeemin, ja siksi olen analysoinut ja paikoin rekonstruoinutkin hänen mietteitään järjestelmäkeskeisesti.

Weckrothin ohella myös sosiologi Erkki Kilpinen on kirjoittanut Meadin merkityksestä yhteiskuntatieteiden metodologialle; tosin hänen näkökulmansa on ollut systeemikeskeisempi. Kilpisen merkittävin Mead-julkaisu on vuonna 2013 ilmestynyt artikkeli ”George H. Mead as an empirically responsible philosopher – ‘The Philosophy of the Act’ reconsidered”, joka ilmestyi kokoelmateoksessa *George Herbert Mead in the Twenty-first Century* ja jossa hän pyrkii osoittamaan, että nykyisen neurologian pohtimat kysymykset peilisoluista ja toiminnan heijastumisesta aivotasoilla vastaavat Meadin jo omana aikanaan tekemiä hypoteeseja. Kilpinen on myös pitänyt oman (tosin melko yhteiskuntatieteellispainotteisen) tiedekäsityksensä valossa Meadia pikemminkin filosofina kuin sosiaali-

⁵⁷ Klaus Weckroth teoksessaan *Mustavalkoista sosiaalipsykologiaa* vuodelta 1992 (s. 77–78).

⁵⁸ Emt, s. 74.

tieteilijänä ja katsoo, että yksipuolisesta luennasta on kärsinyt Meadiäkin enemmän nykyinen filosofia. Käsitystään Kilpinen perustelee Meadia oikeuttamaan pyrkivässä artikkelissaan ”A neglected classic vindicated – The place of George Herbert Mead in the general tradition of semiotics” vuodelta 2002 ja vuonna 2008 julkaisemassaan artikkelissa ”John Dewey, George Herbert Mead ja pragmatistisen yhteiskuntatieteen ongelmat”. Viimeksi mainitun julkaisunsa sivuilla 92–97 Kilpinen argumentoi, että Meadin maine sosiologina on kotoisin Herbert Blumerin tavasta kanonisoida hänen ajatteluaan symbolisen interaktionismin ympärille ja että ilman Blumerin aktiivisuutta Meadista tiedettäisiin (mutta myös luultaisiin) vähemmän. Vaikka Mead pohjustikin yhteiskuntakäsitystään filosofiselle merkityksenteorialle, suosi kokeellisia menetelmiä psykologiassa, filosofoi yhteiskunnan käsitettä laajemmassa toiminnan käsitteen kontekstissa sekä käytti yhteiskunnan (*society*) käsitettä pikemminkin yleiskielisessä kuin tutkimuksellisessa merkityksessä, en voi kannattaa Kilpisen yksioikoista väitettä, jonka mukaan Meadia ei tulisi pitää sosiologina tai sosiologisen sosiaalipsykologian edustajana vaan pelkästään filosofina. Kyllä Meadin anti sosiaalitieteille on ollut kansainvälisen tutkimuksen kokonaisuus huomioon ottaen runsasta tavalla, joka ei perustu erehdykseen. Sen sijaan sosiologinen painotus Mead-tutkimuksessa voi tarjota selityksen Kilpisen itsensäkin havaitsemaan ongelmaan, miksi Meadia ei ole antauduttu käsittelemään paljoa filosofian piirissä.

Puhetta Meadista psykologina puolestaan oikeuttaa se, että 1980-luvun alussa löytyivät Meadin noin vuosina 1909–1910 painoon toimittaman *Essays on Psychology* -teoksen oikovedokset, jotka kirjapaino oli lähettänyt Meadille tarkistettaviksi. Jostakin syystä Mead ei palauttanut vedoksia, ja yhteensä kahdeksastatoista kirjoituksesta koostuva teos jäi julkaisematta, kunnes se Mary Jo Deeganin toimittamana näki päivänvalon *Essays in Social Psychology* -nimisenä vuonna 2001. Vaikka yli puolet kirjan artikkeleista olikin julkaisemattomia, teos ei muuta Meadin merkitys- ja minäkonseptiosta sekä toimintakäsityksestä syntynyttä kuvaa mutta kylläkin vahvistaa näkemystä Meadista sosiaalipsykologina. Siksi myös toimittajan tekemä pieni nimenmuutos on ollut paikallaan. Teoksessa Mead väittää, että psykologisen tutkimuksen lähtökohtana tulee pitää ihmistä sosiaalisissa suhteissaan, joten sosiaalipsykologialla pitäisi olla edeltävä ja ennakkoehtomainen asema psykologisten tieteiden perustana. Sosiaalipsykologiaa ei tulisi pitää psykologian sovellusyhteytenä tai siitä lohjenneena aladisipliininä vaan itsenäisenä lähestymistapana, jota ilman yksilöpsykologinen tutkimus ei tule toimeen ja jonka psykologia joutuu olettamaan. Myös tämä tukee käsitystä, että Mead oli kaiken filosofisuutensa ohella vahvasti sosiaalipsykologi.

Entä miten paikannan oman asemani Mead-tutkimuksen kentillä? Itse pyrin kulkemaan suomalaisessa tutkimuksessa esiintyneiden lähestymistapojen välistä, ja kansainvälisesti katsoen pyrin sellaiseen synteysiin, johon historiallisten esitysten ja puhtaasti systeemi-teoreettisten tarkastelutapojen yksipuolisuudet ovat antaneet aiheen. Olen lukenut Meadia tieteenfilosofisin metodein, mutta tarkasteluni aihe on sosiaalipsykologiaa. Kyse on sosiaalipsykologian tieteenfilosofisten perustusten kartoituksesta.

Kirjoittaessani, että tavoitteenani on osoittaa, kuinka historian tutkiminen ja teorian rakentaminen voivat olla saman kolikon eri puolia, en ajattele arvostamani Robert M. Farrin tavoin, että sosiaalipsykologia olisi jotakin, josta voidaan kirjoittaa objektiivisia esityksiä, prototyyppi, johon kukin tutkija tekee vuorollaan pieniä tarkennuksia. Sen sijaan katson, että sosiaalipsykologia, sen omasta historiasta kirjoittaminen ja metodologinen

kehittely, ovat jo sinänsä toimintaa, jossa hyödynnämme historian meille tarjoamaa metodikalustoa. Tässä mielessä Meadin tuotanto näyttäytyy heuristisena ”koelaboratoriona” rakentaessamme ammatti- ja tieteenalaidentiteettiämme. Tunnustan siis myös itse syyllistyneeni tuohon ”nautiskelemaan” ja ajatuksia herättävään luentaan, mikä näkyy esityksessäni kertomuksellisen tai tarinallisen otteen soveltamisena.

Farrin tapa nähdä Mead sosiaalipsykologian teorian historian keskeisenä edustajana on tietenkin jälkikäteistulkinta. Ajoissa eli ”etukäteen esitetyn jälkiviisauden” näkökulmasta asiat olisivat varmastikin näyttäneet aivan toisenlaisilta. Mead oli pitkään valtavirtojen ulkopuoliseksi mielletty hahmo sosiaalipsykologiassa. Farrin tulkinnan merkitys onkin siinä, että se kohotti Meadin näkemykset inhimillisestä toiminnasta vuosituhannen vaihteessa kehitteillä olleen toimijuuden teorian keskiöön. Itse luonnehtisin asiaa niin, että Mead on vaikuttanut sosiaalipsykologiassa kuin hiiva viinissä, huomaamatta ja vähitellen, ei kumousmaisesti tai suoraan, vaan yhtenä taustatekijänä, joka on tosin ollut välttämätön itse käymisreaktiolle. Niinpä historiallinen tulkintani on lähellä Kenneth J. Gergenin näkemystä ”sosiaalipsykologiasta historiana” (1973), käsitystä, että sosiaalipsykologiset invarianssit ovat historiallisesti muuttuvia ja alttiita ”valistumisvaikutuksille”. Tämän mukaan sosiaalipsykologinen tieto on aktiivista, eli se pyrkii muokkaamaan tutkimuskohteitaan ja käsityksiä yhteiskunnasta, jolloin sekä tutkijat että tutkittavat voivat pyrkiä lainalaisuudet tiedostettuaan toimimaan niiden vastaisesti. Omalla kontroverssin, dissidentin ja kapinallisen toisinajattelijan roolillaan Mead antoi hyvää esimerkkiä kaikille hänestä kirjoittaneille, jotka ovat osoittaneet Meadin elinvoimaisuuden, toisin sanoen sen, miten samoista klassisista aineksista voidaan kirjoittaa ajan olojen vaihdellessa aina uudenlaisia tulkintoja.

Mikäli joku nyt pohtii omaa arvollisuuttaan ottaa käteensä Meadin kirjoituksista kokoonpantuja lukemistoja, hänelle voisi vastata samaan tapaan kuin John Dewey lausui niille, jotka pohtivat, miten saada koulujen oppiaineet toimimaan ja keskustelemaan paremmin keskenään: ”Asettakaa koulu yhteyteen elämän kanssa, niin kaikki oppiaineet joutuvat pakostakin vuorovaikutukseen keskenään. [*Relate the school to life, and all studies are of necessity correlated.*]”⁵⁹ Olen myös itse halunnut nähdä tieteet osana ihmisten käytännöllistä elämää ja arvioinut eri filosofioiden merkitystä sen valossa, mitä seurauksia niillä voi olla. Pahoittelen jo etukäteen, että koettaessani havainnollistaa Meadin ajattelua olen turvautunut myös moniin epähistoriallisiin vertailuihin. Ne lukijat, jotka ovat joistakin asioista kanssani eri mieltä, voinevat lohduttautua sillä, että he puolestaan saattavat oppia jotain kirjastani mahdollisesti löytämistään virheistä.

1.8. Tämän tutkimuksen rakenne

Tätä johdantoa seuraavassa toisessa (2) luvussa pyrin arvioimaan Meadia vaikutus-historiallisessa kontekstissaan lähtien hänen Leipzigin- ja Berliinin-vuosistaan (1880-luvun loppu ja 1890-luvun alku). Huomioni kohteena ovat erityisesti Meadin suhteet Diltheyhin ja Wundtiin, niin sanottuun kansainpsykologiaan sekä hengentieteiden ja luonnontieteiden väliseen kiistaan.

⁵⁹ John Dewey alun perin vuonna 1900 (uudistettu laitos 1943) julkaisemassaan teoksessa *The Child and Curriculum – The School and Society* (toinen painos 1956, s. 91).

Kolmannessa (3) luvussa käyn läpi Meadin minä- ja merkityskonseptiota, sekä analysoin, minkälaisen kysymysten ja vaiheiden kautta se on tullut tuotetuksi. Keskeinen väitteeni on, että Meadin minäkäsityksen jakautuminen osiin oli vääjäämätön seuraus hänen omaksumastaan tutkimusotteesta. Tämä ilmentää sosiaalitieteiden kriisiytymistä objektivoinnin ongelman ympärille myös laajemmin. Luvun aikaperspektiivi kiinnittyy 1900-luvun kahteen ensimmäiseen vuosikymmeneen mutta ulottuu pohdintojen osalta nykypäivään, johon meadiläisyyden vaikutukset yltävät.

Kirjani neljännessä (4) luvussa tarkastelen Meadin yhteiskunta-ajattelua, havaitsemisen teoriaa, perspektiivioppia ja jatkuvuuden ideaan perustuvia näkemyksiä ihmisen asemasta maailmassa. Luvun loppupuolella arvioin Meadia historianfilosofina. Mead loi universalistista yhteiskunta-ajatteluaan ensimmäisen maailmansodan vuosista alkaen ja ajanongelmien motivoimana, joten luvun ajoitus koskee lähinnä Meadin elämän viimeisiä vuosikymmeniä ulottuen 1910-luvulta hänen kuolemaansa 1931.

Kirjani viidennessä (5) luvussa pohdin meadiläisen ajattelun merkitystä 1950-luvun lopulta lähtien orastaneille sosiaalipsykologian laadullisille kehitystrendeille ja rooliteorialle. Samassa yhteydessä perustelen, miksi fenomenologeille, kuten Maurice Merleau-Pontylle ja Alfred Schützille, ominaisen mielenfilosofian ja intentionaalisuuden teorian huomioon ottaminen voisi täydentää meadiläistä havainnon psykologiaa toiminnan teorian kannalta.

Kuudennessa (6) luvussa tulkiten meadiläisen ajattelun karikoita 1970-luvulta asti käydyssä kriisikeskustelun eräiksi ilmentymiksi. Vertaan Meadin minä- ja merkityskäsityksiä muun muassa Karl Popperin evolutiiviseen tietoteoriaan. Tällä tavoin pyrin paikantamaan sekä varhaisemman että myöhemmän tieteenfilosofisen naturalismin eroja ja yhtymäkohtia, piirteitä, joiden mukaisesti eri näkemykset ovat jakautuneet joko individualistisiin tai kollektivistisiin.

Seitsemännessä (7) luvussa pohdin tiedon, kokemusmaailman ja ihmisten välisen ymmärtämisen kysymyksiä suhteuttamalla Meadin ajattelua mannereurooppalaiseen fenomenologiseen ja eksistenssihermeneuttiseen filosofiaan sekä Jürgen Habermasin kommunikatiiviseen teoriaan (1981). Tarkoitukseni on osoittaa, että vuorovaikutuksen tyypistäminen verbaaliseksi ja nonverbaaliseksi *viestinnäksi* on myös meadiläisittäin ajatellen pelkistävää. Viestinnän kannalta tärkeitä ovat syyt ja motiivit, joiden vuoksi vuorovaikutusta esiintyy, toisin sanoen *kontakti*, joka vaikuttaa lausumattomana tekijänä kaiken vuorovaikutuksen taustalla, aivan kuten Emmanuel Levinas on osoittanut omassa ”sanotun” (*le dit*) eli objektivoidun kielen ja ”sanomisen” (*le dir*) eli viestinnän kokonaistapahtuman analyysissään.⁶⁰ Tämän problematiikan myötä saavutaan 1990-lukua leimaavien diskurssianalyysin ja kielellisen kumouksen kautta vuosituhaten vaihteelle ominaiseen relationaaliseen ajatteluun.

Kahdeksannessa (8) luvussa käsittelen Meadin merkityksenteoriaan sisältyviä muodollisia kysymyksiä, kuten kehäpäätelmiä, kohteen ja tarkastelijan yhdenaikaisuuden pulmia sekä äärettömän rekursion ongelmia, jotka ovat olleet keskeisiä myös psykoanalyysin teorioita kehittäneiden jälkistrukturalistien esittämissä identiteetin ja subjektin käsitteen kritiikeissä. Erityisen huomion kohteena ovat Meadin *I-me*-konseptin vertaaminen Slavoj Žižekin jaotteluun ihanneminän ja minäihanteen välillä sekä vertailut

⁶⁰ Emmanuel Levinas teoksessaan *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* vuodelta 1974 (s. 56–62).

Martin Buberin käsitykseen ihmisen kaksitahoisesta olemassaolosta subjektina (Minä-Sinä) tai objektina (Minä-Se).⁶¹ Objektivoivan ihmistutkimuksen kritiikillä täydennetään Meadin minäkonseptiota, nähdään uusmeadiläinen ajattelu keskeisenä osana sosiaalipsykologian ihmiskäsitystä ja tuodaan toimintateoreettinen käsitys ihmisestä nykyiseen keskusteluun, joka koskee sosiaalipsykologian tutkimuskohdetta. Kyse on vastaamisesta tietoteoreettisesti ja yksilöpsykologisesti motivoituneiden kognitivistien ja toisaalta sosiaalisten konstruktivistien (mukaan lukien sekä representationistit että strukturalistit) väliseen kiistelyyn, kumpi on ensisijaista yksilö vai yhteiskunta. Toimijuuden teorian pohjaksi esitettävässä ihmiskäsityksessä ihmisen toiminta ymmärretään *sekä* päätöksentekoa, ratkaisuja, moraalista harkintaa ja tahdon vapautta toteuttavana voluntaristisena valinnan aktina *että* toiseudenvaraisena, riippuvuutta ja subjektin ulkopuolelta annettuja normeja sekä motivaatiotekijöitä sisältävänä käyttäytymisenä yhteiskunnan rakenteissa.

Teokseni yhdeksännessä (9) luvussa laajennan tarkastelua Lauri Rauhalan kehittämän situationaalisen säätöpiirin avulla ja koetan valaista aihetta muun muassa muistin ja muistamisen näkökulmasta. Tässä yhteydessä pyrin pohtimaan ja määrittelemään, mikä asema tietoisuudella, tajunnalla, mielellä ja psyykellä on ihmisen persoonan kokonaisrakenteessa. Tärkeä asema on niin sanotulla holistisella ihmiskäsityksellä, jonka Mukaisesti ihminen nähdään sekä kehoillisella, tajunnallisella että situationaalisella eksistenssitasolla todellistuvana kokonaisuutena. Kyse on uusmeadiläiseen ihmiskäsitykseen sisältyvien aukkokohtien paikkaamisesta.

Kirjani päättävässä kymmenennessä (10) luvussa analysoin meadiläisen ja uusmeadiläisen ajattelun merkitystä filosofialle, sosiaalipsykologialle ja sosiologialle. Pohdittavaksi esitän kysymyksen, voisiko Meadin ajattelussa olla edelleen ainekset ”suureen teoriaan”. Aihe on aktualisoitunut muun muassa toimijuuden teoriassa, mutta myös viime aikojen suuret yhteiskunnalliset muutokset, kuten globalisaatio ja siirtolaisuus, ovat ohjanneet etsimään selitysmalleja jälleen makrotasolta. Tältä pohjalta olisi mahdollista tutkia, kuinka eri ihmiskäsitykset ja metodologiset valinnat voivat kanavoitua politiikaksi tai ohjautua poliittisista asenteista ja arvoista. Voiko politiikka olla etiikkaa, tai pitäisikö sen olla eettistä? Voisiko etiikka puolestaan olla poliittisesti aktiivista, tai eikö sen pitäisikin projisoida poliittiseksi toiminnaksi ollakseen vaikuttavaa? Näihin pohdintoihin etenen laajan politiikkakäsitykseni näkökulmasta, tarkoittaen politiikalla kaikkea yhteisten asioiden hoitoa ja jokapäiväistä toimintaa. Koska politiikan kautta käytetään paljon ihmisten arkielämään liittyvää valtaa, tieteen asema voisi tällöin olla sille luonteenomaisen kriittinen koostuen filosofisesta yhteiskunta- ja ideologiakritiikistä. Tällaista valistunutta yhteiskunnallisen kokonaisedun hyväksi toimimista ja yhteiskuntaan osallistumista uusmeadiläinen toiminta- ja politiikkakäsitys näyttäisivät tukevan ja vaativan.

⁶¹ Martin Buber teoksessaan *Ich und Du* (1983, s. 9).

2. Meadin vaikutus- ja teorianhistoriaa

Meadin ajattelu kasvoi neljästä aatehistoriallisesta juuresta. Niistä erään muodosti yhdysvaltalainen pragmatismi ja toisen Meadin elinaikana kehittymässä ollut behavioristinen psykologia, johon hän tutustui toimiessaan Wilhelm Wundtin (1832–1920) perustamassa kokeellisen tutkimuksen laboratoriossa Leipzigin yliopistossa. Kolmannen tarjosi saksalaisperäinen hermeneuttinen historianfilosofia, jota Mead opiskeli Wilhelm Diltheyn (1833–1911) luennoilla Berliinin yliopistossa.

Neljännen vaikutteiden lähteen antoi vasemmistohegeliläinen edistysuskoisuus, joka Meadin ajattelussa yhdistyi amerikkalaiselle pragmatismille ominaiseen konstruktivisuuteen: haluun rakentaa ja kehittää yhteiskuntaa. Marxilainen ajattelu ei vielä Meadin opiskeluvuosina ottanut juurikaan kantaa tieto-opillisiin kysymyksiin, mutta se vaikutti Meadin motiiveihin poliittisena aatevirtauksena ja täydensi hänen progressiivista perusasennoitumistaan, johon olivat eniten vaikuttaneet amerikkalaisten oma edistysusko ja uudisraivaajahenki.

Tässä pääluvussa tarkastellaan Meadin omaa vaikutus- ja teorianhistoriaa sekä pohditaan, miksi hänen ajattelunsa muodostui merkittäväksi orastavalle sosiaalipsykologialle. Tällainen kontekstualisointi on nähdäkseni välttämätöntä hänen oman merkityksenteoriansa ymmärtämiselle, ja mielenkiinnon kohteena ovatkin aluksi hänen Saksan-vuotensa. Käsitykseni mukaan saksalaisen filosofian vaikutus myös pragmatismiin on ollut ohittamatonta, ja tätä kautta työni pyrkii muistuttamaan amerikkalaisen filosofian eurooppalaisista juurista.

Painotettakoon, että en tue näkemystäni Meadin teorioiden kehityksestä *ensisijaisesti* hänen elämästään nostamieni seikkojen varaan. Pidän kuitenkin tärkeänä *ottaa huomioon* myös nämä elämäkerralliset puolet. Metodologisesti pyrin tukemaan arvioni omaan asemaani filosofina ja sosiaalipsykologina, jolloin tulkinnan viitekehys hyödyntää lähinnä psykoanalyttisia peruslähtökohtia. Tässä valossa Meadin uskontokriittisyys voidaan nähdä uskonnollisen taustan leimaamana vastavaikutuksena, ja samalla tavoin voidaan arvioida myös tässä luvussa puheeksi tulevaa Meadin vaikenemista suuresta ”oppisästään”, Wilhelm Diltheysta.

Meadin elämä ja teoria yhdistyivät joka tapauksessa siinä faktassa, että ilman elämää Saksassa Mead tuskin olisi koskaan saanut sen enempää wundtilaisia kuin diltheylaisiakaan vaikutteita. Silloin ei olisi myöskään meadiläistä teoriaa siinä muodossa, jossa sen tunnemme.

2.1. Hengentieteiden ja luonnontieteiden kiista

Filosofien ohella Meadin ajatuksista ovat olleet innostuneita sekä sosiologit että psykologit. Sosiaalipsykologien kiinnostus Meadiin johtuu luonnollisestikin hänen tavastaan painottaa inhimillisen tietoisuuden, mielen ja tajunnan vuorovaikutuksellista ja toiseuden-

varaista luonnetta. Hänen ajatuksensa ovat kelvanneet yhtä hyvin comtelaisille ja durkeheimilaisille positivistille, jotka ”pitivät sosiaalisia faktoja esineinä”, kuin sosiaalitieteiden kriisikeskustelijoina tunnetuksi tulleille Rom Harrälle ja Paul F. Secordille, jotka ihmisten loputtomaan mittaamiseen, testaamiseen ja manipulointiin turhauduttuaan kirjoittivat teoksessaan *The Explanation of Social Behaviour* vuodelta 1972, miksi asioista ei kysyttäisi suoraan ihmisiltä itseltään (”*Why not ask them?*”). Heiltä tunnetaan myös lentävä lause ”*For scientific purposes, treat people as if they were human beings*”, toisin sanoen: ”Kohtele ihmisiä tieteellisissä tarkoituksissa ikään kuin he olisivat inhimillisiä olentoja.”⁶²

Mead joudutti sosiologian ja sosiaalipsykologian kehitystä sikäli, että hänen metafysiset ja ontologiset käsityksensä mielen, tietoisuuden ja minuuden (tai laajemmin ottaen tajunnan) olemuksesta tukivat sosiaalitieteellisen teoriaperustan rakentamista. Olihan käsitys minuuden sosiaalisesta rakentumisesta ja yleistyneen toisen itsenäisestä olemassaolosta vahva tukijalka, jolle saatettiin valaa koko tieteenalan metodologiaa. Tämä auttoi tuolloin nuorten tieteenalojen oikeuttamista, sillä tuulet puhalsivat suotuisina niitä paljon vanhemman filosofian puolelta. Meadin berliniläiseltä opettajalta, Hermann Ebbinghausilta, tunnetaankin sanonta ”[p]sykologialla on pitkä menneisyys mutta lyhyt historia. [*Die psychologie hat eine lange Vergangenheit, doch nur eine kurze Geschichte.*]”⁶³

Kokeellisen tutkimuksen kannattajana tunnetuksi tulleen Ebbinghausin mielestä psykologia itsenäisenä tieteenalana oli mahdollinen vain oman metodologian kautta, jolloin se voitiin erottaa filosofiasta, ja filosofia nähtiin etupäässä ”tutkimusperinteen” roolissa. Samantyyppisiä irtioton pyrkimyksiä esiintyi sosiologian piirissä. Sosiaalisen todellisuuden itsenäisestä olemassaolosta innostuneet positivistit hyväksyivät Meadin ajattelusta sen sisältämät ontologiset oletukset helposti, sillä ajatus ylikysilöllisestä subjektiviteetista tuki sosiologian ja sosiaalipsykologian vakiintumista tieteenaloiksi. Hermeneutiikasta ja kansainpsykologiasta vaikutteita saaneet yhteiskuntatieteilijät taas hyväksyivät mielellään Meadin esittämän kokeellisen tieteen arvostelun.

2.1.1. Tie sosiaalipsykologian tieteellistymiseen

Meadin ajatukset inhimillisen vuorovaikutuksen erityisluonteesta vastaavat hänen omana aikanaan eläneen psykologi Norman Triplettin (1861–1931) löydöksiä, jotka hän teki tutkiessaan henkilökohtaisen harrastustoimintansa kohteena ollutta kilpapyöräilyä. Indianan yliopistossa opettanut Triplett oli havainnut, että kilpapyöräilijät ajavat nopeampia aikoja kilpaillessaan toisiaan vastaan kuin pyöräillessään yksin kelloa vastaan. Tältä pohjalta hän muotoili hypoteesin, että kilpailijan läsnäolo herättää toisessa ihmisessä suurempia ”motivaatiovoimia” kuin ajaja pystyisi aikaansaamaan yksinään, ja oletustaan hän nimitti dynamogenesis-teoriaksi.⁶⁴ Hän vieläpä päätyi testaamaan ajatustaan labora-

⁶² Rom Harré ja Paul F. Secord teoksessaan *The Explanation of Social Behaviour* (1972, s. 85).

⁶³ Hermann Ebbinghaus viimeiseksi jääneen teoksensa *Abriss der Psychologie* alkulauseessa (1908, s. 1).

⁶⁴ Norman Triplett *American Journal of Psychology* -aikakauslehden numerossa 9 vuonna 1898 julkaistussa artikkelissaan ”The dynamogenic factors in pacemaking and competition” (s. 507–533).

toriossa ja järjesti kontrolloidun kokeen, jossa lapsilla teetettiin yksinkertaisia tehtäviä Triplettin itsensä mitatessa kello kädessä suoriutumisaikoja. Lopputuloksena oli, että lapset näyttivät selviytyvän tehtävistä nopeammin yhdessä toimiessaan kuin yksin työskennellen; tosin myöhempi analyysi on osoittanut, etteivät nämä ”sosiaalisen helpottumisen” teoriana tunnetut johtopäätökset ole sellaisinaan luotettavia, sillä vain eräät lapsista toimivat yhteistyössä nopeammin kuin yksinään toimineet, osa suoriutui haasteista paremmin yksinään, ja muutamien kannalta oli samantekevää, toimivatko he ryhmässä vai yksin.⁶⁵

Triplettin tekemien johtopäätösten myöhemmästä kyseenalaistamisesta huolimatta hän oli joka tapauksessa pystynyt selvittämään sosiaalisten tilanteiden luonnetta *koetilanteessa* hankittujen havaintojen avulla. Myös tutkimusaines oli *jaettu selviin yksiköihin*, joita *analysoitiin* tutkittavien seikkojen kannalta merkityksellisistä näkökulmista. Lisäksi Triplett oletti, että sosiaalinen vaikutus on *yleispätevä ominaisuus*, joka esiintyy samanlaisena sekä kilpapyöräilijöillä että lapsilla. Lähtökohtanaan hän piti oletustaan, että sosiaaliset ominaisuudet esiintyvät luonnonilmiöiden kaltaisina *lakeina*, joista voidaan löytää omat riippuvuussuhteensa ja säännönmukaisuutensa. Näitä kaikkia voidaan pitää tieteellisen ajattelun ja sitä kautta myös tieteenalan syntymisen tunnusmerkkeinä.

Entä mitä merkitystä tällä alun perin vuonna 1898 julkaistulla tutkimuksella on Meadin tutkimisen kannalta? Sosiaalipsykologia on pitänyt Meadia eräänä teorianhistoriallisena synnyttäjänään samasta syystä kuin Triplettiäkin. Molemmat tekivät ”ylimääräisen” *ontologisen* oletuksen ja pitivät sosiaalisia suhteita itsenäisinä tutkimuskohteina, joiden maailmasta voidaan löytää luonnonlakien kaltaisia voimia – olkoonkin, että Triplettin varhaisessa työssä nuo kausaalisuhteet ja invarianssit ymmärrettiin vielä melko alkeellisesti hänen olettaessaan ”kanssapyöräilijöiden kehollisen läsnäolon auttavan vapauttamaan piilevää energiaa, jota ei ole normaalisti saatavilla. [(...) *that the bodily presence of another contestant participating simultaneously in the race serves to liberate latent energy not ordinarily available.*]”⁶⁶

Kiintoisaa sosiologian ja sosiaalipsykologian synnyssä on näiden tieteenalojen kaksijakoinen luonne. Yhtäältä kyseisiä tieteenaloja ovat leimanneet kokeellisen tieteen positivistis-individualistiset ihanteet, mutta toisaalta ne ovat pitäneet taustaehtonaan *myös sosiaalisen ilmiötason edellyttämistä*. Nämä 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa muotoutuneet yhteiskuntatieteet ovat alusta asti jakautuneet luonnontieteellisesti painotuneeseen ja humanistiseen perinteeseen mukaillen luonnontieteiden ja humanistisen ihmistutkimuksen välillä jo aiemmin vallinnutta vastakkainasettelua. Meadin vaikutushistoriassa sitä edusti saksalaisperäinen *Geisteswissenschaftin* (hengentieteen) ja *Naturwissenschaftin* (luonnontieteen) oikeutuksesta ja paremmuudesta käyty kiistely, joka jäi leimaamaan Meadin omaa ajattelua pysyvästi: sekä sisäisenä jännitteisyytenä että väärinymmärtäjien tai puolustajien kohteena.

⁶⁵ Triplettin teorian vastaväitteitä on nykysosiaalipsykologian näkökulmasta esittänyt Michael J. Strube artikkelissaan ”What did Triplett really find? – A contemporary analysis of the first experiment in social psychology” *American Journal of Psychology* -lehden numerossa 118 vuonna 2005 (s. 271–286).

⁶⁶ Emt., s. 533.

2.1.2. Meadin vuosi Leipzigissa: juuret Wundtin laboratoriossa

Meadia on pidetty enemmänkin sosiologisen kuin psykologisen sosiaalipsykologian edustajana. Psykologit olivat omaksuneet vahvat empiiriset ihanteet ajattelijan nojatuolista noustuaan, eivätkä filosofiaan taipuvaisen Meadin ”spekulatiivisina” pidetyt oletukset minuuden rakenteesta ja yleistyneestä toisesta kelvanneet enää heille. Meadin näkemys vuorovaikutuksesta ja kanssakäymisestä itsenäisinä sosiaalisina tutkimuskohteina muistutti liikaa oletustenvaraisia idealisaatioita tyydyttääkseen kokeellisia psykologeja, jotka olivat irtautumassa tieteellisen kehityksen jarruksi kokemastaan filosofiasta. Tässä mielessä Mead voidaan edelleenkin paikantaa luontevammin tuohon ihmis- ja yhteiskuntatieteiden ”hengentieteelliseen” kuin luonnontieteelliseen paradigmaan.

Toisaalta myös empiristien halu nähdä Mead pelkästään naturalistina on ymmärrettävää, sillä varsinkin alkuvaiheissaan Meadin ajattelu oli hyvin luonnontieteellistä.⁶⁷ Mead jäi pitkäksi ajaksi näiden kahden maailman välimaastoon siksi, että myöhemmät tutkijat ovat joko nähneet hänessä ”behavioristisen behaviorismin kriitikon” tai poimineet hänen ajattelustaan vain sen humanistisen ja yhteiskuntatieteellisen puolen. Hänen kohdelunsa on ollut pitkälti samanlaista kuin Wilhelm Wundtin omana aikanaan.

Lääkärinkoulutuksen saanut Wundt oli monipuolinen tieteenharjoittaja, ja hän piti muun muassa kaikkien aikojen ensimmäisen tieteellistä psykologiaa käsittelevän kurssin Heidelbergin yliopistossa vuonna 1862. Leipzigissa vuosina 1874–1917 professorina toimineen Wundtin merkkipaaluja on tunnetusti myös ensimmäisen kokeellisen psykologian laboratorion perustaminen, ja kuvaavaa psykologian empirisoitumiselle onkin se, että psykologian synty akateemisena oppiaineena ajoitetaan yleensä juuri tuohon laboratorion perustamisvuoteen 1879. Luonnontieteellistä täsmällisyyttä tavoitellen Wundt oli tutkinut fyysikaalisten ärsykkeiden suhdetta niistä saataviin aistimuksiin ja havaintoihin sekä yhdistellyt kokeellisesti löytämänsä säännönmukaisuudet matemaattisten mallien muotoon. Tutkimustuloksensa hän julkaisi teoksessaan *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1874),⁶⁸ jonka otsikossa esiintyvä ”fysiologisen psykologian” nimi koristaa yhä monen psykologian laitoksen jotakin sisäänkäyntiä tai osastoa. Kuten Kurt Danziger toteaa artikkelissaan ”The positivist repudiation of Wundt” (1979),⁶⁹ juuri tämä puoli Wundtin

⁶⁷ Meadin ”kahden maailman kansalaisuutta” ja hänen kiinnittymistään luonnontieteisiin kuvaa hyvin hänen *Psychological Bulletin* -aikakauskirjan numeroon 6 vuonna 1909 laatimansa artikkelin ”Social psychology as counterpart to physiological psychology” loppu (s. 408): ”*The evolutionary social science which shall describe and explain the origins of human society, and the social sciences which shall finally determine what are the laws of social growth and organization, will be as essential for determining the objective conditions of social consciousness, as the biological sciences are to determine the conditions of consciousness in the biological world. By no possibility can psychology deal with the material with which physiology and the social sciences deal, because the consciousness of psychological science arises within a physical and a social world that are presuppositions of itself. From a logical point of view a social psychology is strictly parallel to a physiological psychology.*” Artikkelin sisältyy myös kokoelmaan *SW* (s. 94–104).

⁶⁸ Wilhelm Wundtin laboratoriotutkimusten ja kokeellisen psykologian kannalta keskeinen oli hänen teoksensa *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1874), josta on otettu useita uusintapainoksia opetuskäyttöön vielä seuraavalla vuosisadallakin.

⁶⁹ Kurt Danziger *Journal of the History of the Behavioral Sciences* -lehden numero 14 artikkelissaan ”The positivist repudiation of Wundt” vuonna 1979. Todettakoon, että tässä *en* tarkastele Meadia samalla metodologisella otteella kuin Danziger on käsitellyt psykologian historiaa töissään, joissa hän analysoi,

toiminnasta on se, jonka kunnianhimoiset ja radikaalit kokeellisen psykologian tutkijat olivat valmiita hyväksymään.

Sen sijaan Wundtin aikalaiset hylkäsivät hänen ajattelustaan filosofiset puolet. Aivan samaan tapaan hänen oppilaanaan toimineen Meadin hahmossa on usein nähty vain amerikkalaisen naturalistin ja ”sosiaalipsykologia”-nimisen tieteenalan erään perustajan muotokuva, mutta hänen antinsa filosofialle on jätetty tarpeettoman vähälle huomiolle. Voidaan sanoa, että niin Wundtin kuin Meadinkin kohtaloksi koituivat tieteellisten opinalojen väliset disiplinaari- ja tieteiden sisäiset koulukuntaerot ja yliopistojen laitosrakenteiden raja-aidat. Molempia ajattelijoita on suostuttu ymmärtämään lähinnä tieteenalojen keskinäisten oikeuttamispyrkimysten ehdoin eikä omina itsenään.⁷⁰ Selvittääkseni, miksi Mead päätyi eräällä tavalla väliinputoajan tai ”väliin pudotetun” tutkijan asemaan, luon seuraavassa katsauksen siihen, millä tavoin jo hänen opettajanaan toiminut Wundt joutui kärsimään tuosta kahden maailman kansalaisuudesta.

Wundtin kiinnostusta metafysiikkaan ja hänen ”kansainpsykologiaksi” (*Völkerpsychologie*) nimittämäänsä historialliseen, kulttuuriseen ja kansatieteelliseen tutkimukseen pidettiin hänen omana aikanaan eräänlaisena varttuneen tieteenharjoittajan harharetkenä, joka ei täyttänyt aidosti tieteellisen psykologian vaatimuksia. Filosofisesti katsoen asiasta ei tarvitsisi olla yhtä jyrkkää mieltä. Jo vuonna 1862 nuori Wilhelm Wundt oli asettanut itselleen kolme tavoitetta: perustaa kokeellinen psykologia, filosofisesti perusteltu metafysiikka ja edellä mainittu ”kansainpsykologia”.⁷¹ Vaikka Wundt katsoikin, että kokeellisen tutkimuksen keinoin voitaisiin ratkaista joitakin filosofisen metafysiikan kysymyksiä, hän toisaalta myönsi, että luonnontieteistä lainatulla metodologialla on selvät rajansa eikä kaikkia psykologisia ilmiöitä voitaisi analysoida empiirisen tutkimuksen menetelmillä. Jo teoksessaan *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung* (1862) hän lähestyikin psykologisia ja fysiologisia kysymyksiä hyvin filosofisesti edeten Platonista ja Aristoteleesta Descartes’een ja Kantiin. Wundtin mielestä laboratoriokokeilla voidaan selvittää vain ”psykkisiä alkeistoimintoja”, mutta niin sanottuihin ”korkeampiin mentaaliin prosesseihin” liittyvät kysymykset eivät ratkeaisi laboratoriossa, sillä niitä ei ylipäänsä pystyittäisi saattamaan kokeellisen tutkimuksen vaatimaan matemaattiseen tai formaaliseen muotoon.

Empirismin ja positivismin osakseen saaman arvostelun jälkeisenä nykyaikana Wundtin varovaisuus, jota monet hänen aikalaisensa pitivät vain psykologian ”tieteellistymistä” hidastavana taantumuksellisuutena, vaikuttaa täysin perustellulta. Ei ole myöskään

kuinka psykologisten tutkimuslaitosten erilaiset sosiaaliset rakenteet selittivät erilaisten metodologisten paradigmojen syntyä 1900-luvun alussa. Mead ei ollut laitos eikä instituutio, jota voitaisiin tarkastella yhteiskuntatieteellisillä hypoteeseilla tai metodologioilla, vaan tarvitaan hermeneuttista otetta.

⁷⁰ Mainittakoon, että Mead vastusti näkemystä tieteen jakautumisesta disiplineihin (tai nykyaikaisemmin sanottuna paradigmoihin ja diskursseihin), mikä käy ilmi esimerkiksi hänen *Philosophical Review* -lehteen numero 9 vuonna 1900 laatimastaan artikkelista ”Suggestions toward a theory of the philosophical disciplines” (s. 1–17). Artikkelin sisältyy myös kokoelmaan *SW* (s. 6–24). Meadin edustama disiplinaarinen vastaisuus ei tosin johtunut niinkään halusta välttää väärinymmärtämisen kohteeksi joutumista kuin hänen omasta pyrkimyksistään yhtenäisteoriaan. Jälkiviisaasti voidaan väittää, että moninaisuuden, disiplinaarisuuden, paradigmaattisuuden ja koulukuntiin sekä diskursseihin sitoutumisen *tunnustaminen* palvelisi yhteisymmärryksen syntymistä paremmin kuin Meadin omalle ajalle tyypillinen kokonaisten maailmanselitysten tavoittelu.

⁷¹ ”Privaattidosenttina” Heidelbergissä toiminut Wilhelm Wundt vuonna 1862 julkaistussa teoksessaan *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung* (s. xv).

ihme, miksi filosofinkoulutuksen saaneen Meadin oli helppo omaksua Wundtin ajattelun molemmat puolet hänen kuunnellessaan Wundtin luennoimaa tieteellisen metafysiikan kurssia Leipzigin vuonna 1888.

Meadin ajattelun kokonaisuutta saattaakin olla vaikea ymmärtää pitämättä mielessä hänen saksalaisperäisiä aatehistoriallisia juuriaan, joista yhden muodostaa Wilhelm Wundtin kansainpsykologia. Mead viittaa kansainpsykologiaan kokoelmateoksensa *Mind, Self, and Society* luvuissa ”Mind” ja ”The Self”, joissa hän käyttää Wundtin löydöksiä eräinä esimerkkitapauksina sosiaalisen todellisuuden tiedostamattomista myyttisistä rakenteista.⁷² Lisäksi hän laati arvostelun Wundtin ”Kansainpsykologian” englanninkielisestä laitoksesta, kun käännös oli alkanut ilmestyä Yhdysvalloissa vuonna 1919.⁷³

Tosin myös Meadin suhtautuminen kansainpsykologiaan oli etäällä pysyttelevää. Tämä ei olisi ollut välttämätöntä, sillä Wundt oli pohjustanut hankkeensa huolellisesti. Jo vuonna 1859 hän oli perustanut Moritz Lazaruksen (1824–1903) ja Heymann Steinthalin (1823–1899) kanssa tieteellisen aikakauskirjan nimeltä *Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*,⁷⁴ joka ilmestyi vuoteen 1890 asti, ja elämänsä kahtena viimeisenä vuosikymmenenä Wundt julkaisi tuon ”*Völkerpsychologie*”-nimeä kantavan kymmenosaisen teossarjan, jonka ensimmäinen nide tuli painosta vuonna 1900 ja viimeinen 1920.⁷⁵

Mainittakoon, ettei kansainpsykologia ole ”populistiselta” vaikuttavasta nimestään huolimatta sen enempää mikään kansanvallan keppihevonen kuin Gustave Le Bonin (1841–1931) teoksessaan *Psychologie des foules (Joukkosielu, 1895)* tarkoittama massojen liikkeitä ja laumakäyttäytymisen vaarallisuutta analysoiva tiedekään.⁷⁶ Tieteellisen sosiaalipsykologian eräänä edeltäjänä tunnettu Le Bon oli esittänyt teorioita joukkosuggestiosta ja ihmisryhmien rodullisista taipumuksista, ja vallankumousten käänteistä riemuinneesta ja kärsineestä Ranskassa tuon sisältöiset aatteisiin ja kansalaislevottomuuksiin liittyvien ”tartuntavaarojen” selitykset olivat muodostuneet muodikkaita.⁷⁷ Sen sijaan saksalainen Wundt tarkoitti ’kansainpsykologialla’ humanistista

⁷² MSS, s. 42 ja 192–193.

⁷³ Meadia kiinnosti Wundtin kansainpsykologiassa erityisesti hänen käsityksensä ihmisyyhteisöjen kehityksestä, jonka päätepiste ja korkein huipentuma on humanisuuden aikakausi. Tämän hän toi esille esimerkiksi *American Journal of Theology* -aikakauskirjassa 23 (1919) ilmestyneen kirja-arvionsa ”A Translation of Wundt’s Folk Psychology” alussa (s. 533).

⁷⁴ Aikakauslehti *Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* ilmestyi Berliinissä kustantajanaan Ferdinand Dümmler.

⁷⁵ Wilhelm Wundtin kymmenenosainen *Völkerpsychologie – Eine Untersuchung der Entwicklungsgeschichte von Sprache, Mythos und Sitte* vuosilta 1900–1920 ei ole järkälemäisyydestään huolimatta hänen teoreettinen pääteoksensa, sillä tieteen kannalta merkittävimmät ideansa hän esitteli muun muassa kirjassaan *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1874). Mutta teossarja avaa näköalan Wundtin ajattelun monipuolisuuteen ja soveltamiskelpoisuuteen sekä osoittaa hänen vaikutusvaltaansa psykologisen kulttuurintutkimuksen alueella.

⁷⁶ Ks. Gustave Le Bonin vuonna 1895 julkaistua teosta *Psychologie des foules*.

⁷⁷ Mead kirjoitti Gustave Le Bonin vuonna 1899 englanniksi ilmestyneestä teoksesta *The Psychology of Socialism* varsin kielteisen arvostelun *American Journal of Sociology* -lehden numeroon 19/1899 (s. 404–412). Tässä arviossa Mead kertoo Le Bonin vastustavan laumasieluisuuden arvostelullaan nimenomaan mannereurooppalaista sosialismia, mutta samalla hän paljastaa myös omia poliittisia sympatioitaan. Mead kirjoitti Le Bonista muun muassa näin: ”He belongs to the group of Frenchmen who almost despair of their national and racial civilization, and find in the individualism of the Anglo-Saxon the only healthful and promising force for the future of society. The moral of the present work is that socialism is the legitimate working out of the weakness of the Latin society and can be combated successfully only from the standpoint

ihmistutkimusta, jota tehdään historiallisesta ja vertailevasta näkökulmasta ja jonka piirissä pohditaan yhteiskunnan rakennetta, toimintatapoja ja kehityksen päälinjoja. Tässä mielessä se on eräänlaista tulkitsevaa yhteiskuntafilosofiaa ja kulttuurikritiikkiä. Ehkä tunnetuin kansainpsykologiaa koskeva kommentti on lähtöisin Gustav Jahodalta (s. 1920), joka yhtenä harvoista tunnustaa lukeneensa teossarjan kaikki osat, tosin vain pääpiirteittäin. Hänen mukaansa työ koostuu sosiaalipsykologisesti melko vähäarvoisista etnografisista havainnoista. Pitäpä arvio paikkaansa tai ei, joka tapauksessa Jahodakaan ei ole löytänyt Wundtin työstä mitään nationalistista.⁷⁸

Kansainpsykologia ei myöskään ole mytologiaa, mutta sen piirissä oli kylläkin tarkoitus *tutkia* kansojen kulttuurihistoriaa, kuten juuri myyttejä, uskontoja, magiaa, kieltä, taidetta, kirjallisuutta ja oikeusjärjestelmiä. Vaikka kansainpsykologiassa käytetäänkin ”kansansielun” ja ”kansanhengen” käsitteitä, se ei ole myytti itsessään. Kansainpsykologian peruseriaatteena Wundt oli pitänyt nimenomaan sitä kriittistä näkemystään, että ihmistutkimuksen ei pitäisi koostua abstraktioista eikä metafysisistä pohdiskeluista ja ettei se voisi olla myöskään pelkkää yksilöiden tai heidän ominaisuuksiensa selvittelyä. Kansainpsykologian tarkoituksena oli tutkia niitä mentaalisia seikkoja, jotka ovat muotoutuneet *yhteisöllisessä* toiminnassa eivätkä ole selitettävissä viittaamalla mihinkään yksittäiseen tietoisuuteen. Näin muodoin kansainpsykologiaan liittyvää ”kansansielun” käsitettä voidaan folkloristisesta alkuperästään huolimatta pitää Meadin yleistyneen toisen – tuon universaalin ja sosiaalisen persoonan – käsitteen edeltäjänä tai vastineena. Kielitieteen ja psykologian yhteyksiä tarkastelevassa ja *Psychological Bulletin* -lehdessä vuonna 1904 julkaistussa artikkelissaan ”The Relations of Psychology and Philology” Mead kirjoittaakin aiheesta näin:

Wundt edellyttää *kansansielun*, jonka todellisuus on varmistettu samalla tavalla kuin varmistumme yksilöllisen mielen olemassaolosta. Sanalla sanoen, löydämme kokemuksellisen ilmiön, jonka suhteet ja järjestys eivät riipu vain yksilöllisestä mielestä vaan sosiaalisesta rakenteesta, joka on annettuna siinä yhteisössä, johon kuulumme. [*Wundt presupposes a Volksseele, whose reality is assured in the same fashion as that in which we assure ourselves of the reality of the individual mind. In a word, we find phenomena of experience whose relations and organization depend not upon individual mind but upon the social constructs given in the environment of the community to which we belong.*]⁷⁹

Juuri tällaisten yhteyksien vuoksi kansainpsykologiaa olisi voitu hyvinkin pitää sosiaalipsykologian historiallisena edeltäjänä paljon paremmin kuin psykologisesti suuntautuneet

of Anglo-Saxon individualism.” (s. 404). Meadille ei siis kelvannut ”ranskanserkkunsä” tunnustus, että anglosaksinen individualismi onkin ”latinalaisperäistä” joukkohenkisyyttä parempaa! Kriittisyys massakulttuuria kohtaan on ollut kaiken akateemisen älynvaelluksen suosiossa, kun taas *massayksilön* vaaroista varoittaa Serge Moscovici artikkelissaan ”The generalized self and mass culture” (1990).

⁷⁸ Gustav Jahoda teoksessaan *Crossroads Between Culture and Mind – Continuities and Change in Theories of Human Nature* vuodelta 1992 (s. 179).

⁷⁹ Mead *Psychological Bulletin* -lehden numerossa 1 vuonna 1904 julkaistussa artikkelissaan ”The relation of psychology and philology” (s. 375). Olen kääntänyt Meadin tekstissä esiintyvän saksankielisen sanan ”*Volksseele*” tässä ”kansansieluksi”. Romantikkofilosofi Johann Gottfried von Herderin (1744–1803) viljelemä esoteerinen käsite on ollut amerikkalaisten filosofien suosiossa samoin kuin myös ”kansanhengen” (*Volksgeist*) käsite.

ja empiirisesti asennoituneet sosiaalipsykologian varhaiset edustajat olivat valmiita hyväksymään. Wundtin kansainpsykologiset ainekset suodatettiin kuitenkin pois sosiaalipsykologiana tunnetuksi tulleen tieteenalan piiristä samalla, kun kokeellisesti suuntautuneet psykologit ”tieteellistivät” aiemmin ”sielutieteenäkin” tunnettua psykologiaa kiireen kaupalla *Naturwissenschaftin* piiriin luettavaksi oppiaineeksi. Tämä merkitsi, että psykologia rajattiin kokeelliseksi yksilöiden tutkimukseksi, ja sen alueelta poistettiin historiallisuus, kulttuuri ja sosiaaliset ilmiöt. Sosiaalipsykologiaa puolestaan velkaannutettiin enemmän psykologiaan kuin sosiologiaan päin.⁸⁰

Nykyajan näkökulmasta tämäntapaiset rajaukset tuntuvat perin keinotekoisilta, ja huolta voidaankin tuntea lähinnä siitä, etteivät tieteenalojen auktoriteetti-, etu- ja valta-kiistat ulottuisi jatkossa kohtelemaan kaltoin sen enempää omia perustajiaan, edustajiaan kuin tutkimuskohteitaankaan. Mead ja Wundt eivät ole ainoita tieteenharjoittajia, joita on suostuttu ymmärtämään vain sikäli kuin heidän ajatuksensa ovat sopineet joihinkin tiedepoliittisiin tarkoituksiin. Heidän vastaanottonsa antaa edelleen varoittavaa esimerkkiä siitä, kuinka tutkijoita leimataan ja jaetaan ryhmiin pelkästään tiedehallinnollisista syistä, aivan niin kuin jalkapalloilijoita huudetaan joukkueisiin tai veikkaajat investoivat ravihevosiin.

Toisaalta selitykset kansainpsykologian väistymiseen ja sosiologisen sosiaalipsykologian huonoon suosioon sen varhaisvaiheissa olivat historiallisia. Eräs syy kansainpsykologian vieroksuntaan voi olla siihen sisältyvien nationalististen miellejohdosten välttely. Wundtin hankehan oli hyvin kansallisromanttinen, ja hän toteutti ihannettaan Otto von Bismarckin yhdistämässä Saksassa, joka kävi Preussin johdolla menestyksekkäitä sotia 1800-luvun jälkipuoliskolla. Sanaan ”*Völkerpsychologie*” sisältyvä sana ”kansa” onkin puhtaasti etninen käsite, kun taas ”kansakunta” on poliittinen ja valtio-opillinen termi viitaten pelkkään kansalaisuuteen (tiettyyn rotuun tai heimoon kuulumisen sijasta). Niinpä ei ole ihme, miksi Wundtin kansainpsykologiaa ei liioin tutkittu eikä tunnustettu myöskään toisen maailmansodan jälkeen; natsismin varjostamassa tilanteessa kun haluttiin hylätä vähäisimmätkin viittaukset sanan ”kansa” nationalistiseen merkitykseen ja mahdollisuuteen jakaa kansakuntia etnisten ominaisuuksien mukaan.

Huoli kallonmittauksiin ajautumisesta on ollut kuitenkin turhaa siksi, että Wundtin suurtyö *Völkerpsychologie* oli käsitellyt historiallisella ja vertailevalla otteella kielen, myyttien ja tapojen yhteyttä ihmisen toimintaan. Teokset sisältävät yksityiskohtaisia kuvauksia ja selontekoja eri kansojen kielellisistä omaleimaisuuksista, uskonnollisista käsityksistä ja erilaisista käytännöistä, joita Wundt oli koonnut toisten kielitieteilijöiden ja antropologien raporteista. Hänen aiheinaan olivat J. V. Snellmaniakin (1806–1881) kiinnostaneet ”kieli, kulttuuri ja kansakunta”, eivätkä tutkimusten antropologiset löydökset yllä lähellekään esimerkiksi sen tapaista rotuopillista vakaumusta, joka leimasi svekomaanina tunnetun suomenruotsalaisen kielitieteilijän ja Helsingin yliopiston henkilökohtaisena ylimääräisenä professorina toimineen Axel Olof Freudenthalin (1836–1911) näkemyksiä suomalaisten ja ruotsalaisten eroista.⁸¹

⁸⁰ Individualisoitumisesta ja historiallisten tekijöiden sulkeistamisesta ks. esim. Vivien Burrin teosta *Sosiaalipsykologisia ihmiskäsityksiä* vuodelta 2004 (s. 14–16).

⁸¹ Axel Olof Freudenthalin näkemyksissä kieli, kulttuuri ja rotu yhdistyivät niin pitkälle, että hänen mielestään ruotsalaiset olivat rodullisesti ylivertaisia verrattuina suomalaisiin. Esimerkiksi Kenneth D.

Kansojen olemusta pohtiva ajattelutapa oli suosittua laajemminkin Hegelin vaikutusta seuranneissa virtauksissa, eikä sitä tarvitse välttämättä yhdistää rasismiin käsitteen nykyisiin merkityksiin, sillä tieteellinen ajattelu oli myös biologista tietämystä koskien alkuvaiheissaan. Ymmärrettävää on, että tällaisessa asenneilmapiirissä tehty tutkimus miellettiin omana aikanaan jopa ”humanistiseksi”, kun taas kokeellista psykologiaa ja laboratoriotutkimusta itseään on voitu syyttää välineelliseksi ja ihmisyyttä esineellistäväksi. Tämä johtunee tavasta, jonka mukaisesti empiirisistä menetelmistä innostuneet saksalaiset nationalistit ottivat mittaavat ja epäinhimillisiin koejärjestelyihin perustuvat menetelmänsä käyttöön omissa laboratorioissaan.⁸²

Tutkimuseettisiä ongelmia sisältyy epäilemättä sekä hengentieteelliseen olemusajatteluun että kokeelliseen tutkimukseen. Meadia ja Wundtia yhdisti joka tapauksessa heidän puhtaasti tieteellinen kiinnostuksensa evoluutioteoriaan ja Darwiniin. Oma käsitykseni on, että humanistisen yliopistokoulutuksen saaneen Meadin kääntyminen darvinismin puoleen juontaa juurensa hänen Wundtilta saamistaan vaikutteista. Wundt oli halunnut aikaansaada massiivisella *Völkerpsychologie*-teossarjallaan samanlaisen kumouksen hengentieteissä kuin Darwin oli tuottanut teoksellaan *Lajien synty* (1859) luonnontieteissä. Molemmissa sovellettiin vertailevaa menetelmää, ja Wundtin tavoitteena oli kirjoittaa kulttuurien ja ihmisyyhteisöjen kehityksestä psykologisella käsialalla samanlainen suuri tarina, jonka Darwin oli luonut biologian piirissä. Mainittakoon, että Darwinin teoksessa ei ole kirjallisia lähteitä lainkaan, vaan sekin perustuu tekijänsä subjektiivisiin havaintoihin ja heuristisesti tuotettuihin hypoteeseihin, joita myöhempi kokeellinen tutkimus on todistellut oikeiksi.

Samaan tapaan Wundt etsi mielen kehityslakeja ja ihmisyyden yhteisöllistä alkuperää katsoen, että ihmiskunnan ja kulttuurien evoluutiossa erottuu neljä vaihetta: primitiivinen ihminen, toteemikulttuurien ajanjakso, herooinen sankarien ja jumalten aika sekä varsinainen ihmisyyden ajanjakso, jolle on ominaista persoonallisuuden kehittyminen ja tunnustaminen sekä näkemys ihmisyyden itseisarvosta. Wundtin ajattelun yhdistämisyritykset saksalaiseen nationalismiin estää muun muassa hänen *Völkerpsychologiessa* esittämänsä *die Humanität* -käsitys, että *ihmisarvo* on yleispätevä eikä riipu kansasta, kansallisuudesta, heimosta eikä valtiosta.

Entä mitä merkitystä Wundtin darvinismilla on Meadin tulkitsemisen ja ymmärtämisen kannalta? Nähdäkseni Mead halusi tuoda Wundtin kansainpsykologisen hankkeen lähemmäksi kokeellisen tieteen ihanteita alkaessaan pohtia kulttuurien, mielen ja kansansielun oletuksiin sisältyviä ideoita toimiessaan Chicagon yliopiston laboratoriossa. Hän siis halusi eräällä tavalla jatkaa tuota suuren kulttuurifilosofisen kertomuksen kirjoittamista ”modernein” ja verifioitavissa olevin koejärjestelyin. Myös Meadin tavoitteena oli eräänlainen suuri maailmanselitys, jossa todisteltaisiin ihmisyyden, kielen ja kulttuurin kehitystä evoluutioteoriaa jäljittelevien ihanteiden mukaisesti ja jossa otettaisiin kantaa niin yhteisöjen tutkimista koskeviin metodologisiin kysymyksiin kuin yhteiskuntien rakentumista koskeviin poliittisiin ongelmiin.

McRae on rinnastanut Freudenthalin ajattelun arjalaisiin rotuoppeihin tutkimuksessaan *Conflict and compromise in multilingual societies: Finland* vuodelta 1997 (s. 38).

⁸² Ks. esim. Pekka Isakssonin ja Jouko Jokisalon teosta *Kallomittajia ja skinejä – Rasismien aatehistoria* vuodelta 1999 sekä Max Horkheimerin esittämää positivismiin arvostelua teoksessa *Eclipse of Reason* vuodelta 1947 (suom. *Välineellisen järjen kritiikki*, 2008).

2.1.3. Berliinin-vuodet: Mead, Dilthey ja hengentieteet

Jo tämän kirjan alkupuolella viittasin siihen, että tieteenalat voivat syntyä eriytymällä tai yhdistymällä aiemmista tieteenaloista tai nousta kokonaan omalta pohjaltaan: jostakin keksinnöstä, omasta intressistään tai yhteiskunnan vaatimuksista. Esimerkiksi sosiaalipsykologiaa on perinteisesti pidetty tuloksena sosiologian ja psykologian piiriin luettujen tutkimusaiheiden yhdistämisestä vuorovaikutuksen tutkimiseen antautuneella kentällä. Toisaalta sosiaalipsykologia on voitu nähdä myös sosiologian tai psykologian yhtenä haarana tai lohkeamalla syntyneenä tieteenalana. Nykyaikainen teköälyntutkimus ja kognitiotiede ovat puolestaan tulleet mahdollisiksi vasta tietokoneiden keksimisen myötä. Niinpä ne ovat syntyneet omasta juurestaan. Tosin näidenkään tieteenalojen piirissä ei ole tehty juuri muuta kuin käsitelty filosofien ja psykologien perinteisiä kiistanaiheita uusissa tekniikan mahdollistamissa yhteyksissä. Sosiaalipsykologia on hieman samanlaista sikäli, että yhtäältä senkin voidaan nähdä rakentuvan omalle pohjalleen, jollaisen muodostaa esimerkiksi meadiläinen yleistyneen toisen käsite, mutta toisaalta kyse on ollut myös niiden klassisten kysymysten toistamisesta, jotka koskevat tietoisuuden luonnetta ja mielen ja ruumiin suhdetta.

Kaikki filosofit eivät ole nauttineet tiedehallinnollisten karttojen uusiksi piirtelemisestä. Esimerkiksi Meadin ja Wundtin repeämistä kahtia (toisaalta hyväksyttyyn ja toisaalta vieroksuttuun puoleen) voidaan pitää seurauksena kummankin ajautumisesta sellaisten uusien tieteenalojen hyödynnettäviksi, jotka alkoivat rakennella omia peli-strategioitaan tiedepolitiikan kentillä.

Riepoteltavaksi päätyminen oli hyvin todennäköistä Berliinin yliopistossa, jossa Mead vietti filosofinkehityksensä kannalta ratkaisevat lukuvuodet 1889–1891. Hänen väitöskirjatutkimuksensa ohjaajana toiminut Wilhelm Dilthey oli julkaissut teoksensa *Einleitung in die Geisteswissenschaften* vuonna 1883, ja kirjasta oli tullut merkittävä vedenjakaja hengentieteiden ja luonnontieteiden välisessä kiistelyssä. Itse asiassa näiden kahden eri tiedonalan jakolinja oli pitkälti juuri Diltheyn teoksellaan tuottama luomus, vaikka kiistan ainekset olivat luonnollisesti olemassa tieteen koko modernisoitumisen ajan.⁸³

Kielitieteilijä, filosofi ja valtiomies Friedrich von Humboldtin vuonna 1809 perustamassa Berliner Universitätissä (joka myöhemmin on tunnettu myös nimillä ”Friedrich-Wilhelms-Universität” ja ”Humboldt-Universität zu Berlin”) elettiin tieteenalojen uudelleen järjestymiseen liittyvässä kuohunnan tilassa 1800-luvun loppupuolella. Keski- ja uudella ajalla perustetun yliopistolaitoksen rooli ja tiedekuntarakenne olivat muuttuneet valistuksen, romantiikan ja Saksan yhdistymisen vuoksi vastaamaan paremmin uskonnoista riippumattoman tieteen ja modernille yhteiskunnalle ominaisten elinkeinorakenteiden vaatimuksia.⁸⁴

Perinteisesti yliopistoissa oli koulutauduttu papin, lääkärin ja lakimiehen ammateihin, ja teologisen, lääketieteellisen sekä lainopillisen tiedekunnan opintoja edeltävinä yleis-

⁸³ Wilhelm Dilthey teoksessaan *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883). Jako henkeen ja aineeseen on osa kartesiolaista ajatteluperinnettä, jota tässä tutkimuksessa tarkastellaan laajemminkin kriittisesti.

⁸⁴ Meadin Saksan-vuosille on häneltä säilyneiden kirjeiden valossa omistanut huomiota erityisesti Gary A. Cook, joka teoksensa *George Herbert Mead – The Making of a Social Pragmatist* (1993) luvussa ”From Hegelianism to Social Psychology” (s. 37 jss.) taustoittaa Meadin ajattelun syntyä myös hänen yliopisto- ja tiedepoliittisella historiallaan.

sivistävinä ”vapaiden taiteiden” (*artes liberales*) opintoina yliopistoissa perehdyttiin muun muassa dialektiikan (väittelytaidon), grammatiikan (kieliopin) ja retoriikan (puhetaidon) tarjoamiin viisauksiin. Näiden ”triviumiksi” sanottujen taitojen lisäksi opintoja täydennettiin korkeammanasteisilla ”qvadriviumin” opinnoilla, joiden alaan luettiin aritmeetiikka, astronomia, geometria ja musiikki (sisältäen myös runousopin). Uudessa yliopistossa tämä klassinen jako pirstoutui samalla kun tieteenalat täydentyivät esimerkiksi fysiologialla, psykologialla, Carl von Linnén (1708–1778) luokitteluun perustuvalla kasvitieteellä, alkuaineiden jaksolliseen järjestelmään perustuvalla kemialla ja Humboldtin itsensä edustamalla vertailevalla kielitieteellä. Antiikin ihanteista humboldtilaiseen yliopistoon jäi lähinnä korkean yleissivistyksen ihanne. Tältä ajalta on peräisin myös elinikäisen akateemisen oppimisen ajatus ja käsitys tietämisestä itseisarvona, johon voi liittyä myös tieteellisen uran tavoittelua: opiskelua nimenomaan tieteenharjoittajaksi kouluttautumista varten.⁸⁵

Filosofisesti katsoen modernisaatioon liittyvä tieteiden eriytyminen ei ole ollut kulttuurillemme välttämättä hyväksi, sillä tieteiden ja henkisyyden etäännyminen toisistaan on merkinnyt myös erityistieteiden loitontumista perinteisistä filosofisista kysymyksistä, arvoista, moraalista, etiikasta ja humanistisesta antropologiasta. Samalla kun tiede ja akateeminen filosofia on alettu kokea yhä enemmän ”ammatiksi” ei ole voitu välttää myöskään työelämän normien ja ihanteiden välittymistä tieteisiin ja filosofiaan. Tämä taas on merkinnyt ajattelun uudenlaista ideologisoitumista. Ennen vanhaan ideologisuus näkyi käsityksessä, että filosofia ei ole ammatti vaan kutsumus, josta ei makseta palkkaa ja jonka edustajien pitää elää kuin munkkien, kulutuskommunismissa, jossa he eivät omista mitään tai omistavat platonisten ylimysten tavoin kaiken. Erään todistuksen tästä antaa Max Weber (1864–1920) Münchenin yliopistossa 1917 pitämässään luennoissa ”Tiede kutsumuksena”, joissa hän teki puritaanisen eron tosiasioiden ja arvojen välille ja erotti tiukasti myös tieteellisen selittämisen filosofisesta ja uskonnollisesta arvottamisesta.⁸⁶ Nykyään ideologisuus näkyy kenties selvimmin siinä, että tieteestä maksetaan ja että tieteenharjoittajien täytyy tyydyttää rahoittajien vaateita.

Puuttumatta näihin kysymyksiin tässä yhteydessä laajemmin, olisi joka tapauksessa helppoa olettaa, että Mead olisi viihtynyt Berliinin yliopiston tarjoamassa dynaamisessa ja progressiivisessa älyllisessä ympäristössä. Hänen suhteensa kiistelevään yliopistoyhteisöön jäi kuitenkin kylmäksi. Siinä, missä Mead viittaa Wundtiin ahkerasti eri puolilla tuotantoaan, hänen julkaistuista kirjoituksistaan on vaikea löytää yhtäkään mainintaa väitöskirjatyönsä ohjaajana toimineesta Diltheystä. Tämä on hämmentävää, sillä monet Meadin ajatteluun kulkeutuneet saksalaisen filosofian peruskäsitteet, kuten ’itsestä-tietoisuus’ ja ’subjektiviteetti’, ovat mitä ilmeisimmin lähtöisin juuri Diltheylta. Meadin, Diltheyn ja Heideggerin suhteita analysoinut Matthias Jung kirjoittaakin artikkelissaan ”From Dilthey to Mead and Heidegger”, että

[...] vaikka Mead ei, sikäli kuin tiedän, mainitse Diltheytä myöhemmissä töissään, on varsin ilmeistä, että Diltheyn teoreettinen hanke vaikutti häneen syvästi. [...] *though*

⁸⁵ Sama.

⁸⁶ Max Weber 1922 julkaistuissa luennoissaan *Wissenschaft als Beruf* (*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, s. 534–555).

*Mead, as far as I know, does not mention Dilthey in his later works, it is quite evident that the theoretical project of the latter influenced him deeply.]*⁸⁷

Ajattelijoiden näkemysten samansuuntaisuus tuli selvästi esille Meadin töissä, joissa hän painotti sosiaalisten prosessien ja sosiaalisen aktiivisuuden merkitystä. Meadin käsitteestä 'yleistynyt toinen' avautui perimmältään sama näköala kuin Diltheyn käsitteestä 'objektiivinen henki' (*objektiver Geist*), jolle hän antoi päämuotoilun vuonna 1910 julkaisemassaan teoksessa *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*.⁸⁸ Sekä Meadin että Diltheyn peruskäsitteet viittasivat hegeliläisyyttä hehkuviin sfääreihin ja sana-avaruuksiin. Dilthey oli antanut "objektiivisen hengen" ajatukselle hyvin konkreettisen ja goetheläistä romantiikkaa pursuilevan sisällön katsoessaan, että kyseisen hengen huomassa ihmisyksilöt työskentelevät yhteistoiminnassa mielekkään maailman luomiseksi. Tässä Meadin toimintateoriaa melko lempeästi kohtelevassa valossa ei tunnu uskottavalta, että Meadin myöhempi vaikeneminen Diltheysta olisi johtunut sisällöllisistä filosofisista erimielisyyksistä.

Molempien edustaman tiedekäsityksen ja filosofiahanteen kannalta on joka tapauksessa valaisevaa pohtia kysymystä, mikä lopulta johti Meadin ja Diltheyn etäännyttämiseen toisistaan. Erään selityksen Meadin mykistymiseen vaikutushistoriansa hengentieteellisestä puolesta tarjoaa hänen väitöskirjatyönsä kariutuminen. Hans Joas on viitannut Meadia käsittelevässä teoksessaan Meadin kirjeenvaihtoon pyrkien valottamaan tekeillä olleen työn sisältöä. Kirjeessään Henry Castlille Mead selittää, että väitöskirjassaan hänen tarkoituksensa oli kritisoida niin empirististä kuin kantilaistakin tietoteoriaa ja pyrkiä osoittamaan, että ihmisen tilan ja avaruuden jäsentäminen tapahtuu silmän ja käden yhteistoiminnassa.⁸⁹

Meadin väitöstyöstä saatavilla olevan niukan informaation pohjalta voidaan katsoa, että hänen oma tieto-opillinen linjansa kulki empiiristen ja kantilaisten filosofien väli-maastossa. Kantilta hän hyväksyi ajatuksen aistikyvyn muodollisista kategorioista ja periaatteista, mutta hän pyrki täydentämään sitä evoluutio-opista viehättyneiden naturalistien ajatuksella, että aistikyvyn formaaliset periaatteet ovat voineet kehittyä ihmiselle evoluutiomaisesti. Hän siis pyrki luomaan modernin tietoteorian pohjana pidetylle transsendentaalifilosofialle syntyhistoriallisen selityksen, jonka kautta oli tarkoitus välttää Kantin idealismiin sisältyneet vaikeudet. Ongelmana oli muun muassa se, mistä Kant tietäisi aistikyvyn kategorioiden olevan juuri hänen itsensä oletamat. Puhtaan järjen

⁸⁷ Matthias Jung *Journal of the History of Philosophy* -aikakauslehden numerossa 33 (4/1995) julkaistussa artikkelissaan "From Dilthey to Mead and Heidegger – Systematic and historical relations" (s. 671–672). Jung osoittaa, miten Diltheyn työtä voidaan tulkita kahden oman aikamme filosofisen virtauksen, toisaalta pragmatismien ja toisaalta hermeneutiikan, lähtökohtana. Hän myös arvioi, kuinka Meadin "detranssendentalistinen" filosofia ja Heideggerin "asubjektivistinen" ajattelu voisivat auttaa ratkaisemaan hengentieteiden ja luonnontieteiden välistä ikuisuuspulmaa.

⁸⁸ Wilhelm Dilthey teoksessaan *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* vuodelta 1910; *Gesammelte Schriften* VII (s. 256).

⁸⁹ Hans Joas on pyrkinyt valaisemaan Meadin tekeillä olleen väitöskirjan sisältöä viittaamalla Meadin ja Henry Castlen kirjeenvaihtoon teoksessaan *G. H. Mead – A Contemporary Re-Examination of His Thought* (1985, s. 16–21 ja 217–219). Korrespondenssi ei kuitenkaan kerro paljoa Meadin tekemästä tutkimuksesta, kenties töiden olemattomuuden vuoksi, ja käsitykseni on, että Mead laitto i-
deansa myöhemmin käsi-
kirjoitukseensa *The Philosophy of the Present*.

saneluun viittaaminen ainoastaan kiersi päättelyn kehälle. Mead halusi ratkaista tämän ongelman tukeutumalla lajinkehitysoppiin, ja samassa yhteydessä hän hylkäsi myös transsendentaalisen egon oletuksen. Koska Dilthey puolestaan työskenteli vuoden 1890 tienoilla pitkälti tietoisuuden ongelman ja fenomenalismin parissa, Meadin sinänsä kunnianhimoinen hanke olisi vielä jotenkuten sopinut Diltheyn omien kiinnostusten piiriin.

Meadin väitöstyössä tuskin oli sellaisia aineksia, joita Dilthey ei olisi voinut hyväksyä. Diltheyn kantilaisuus rajoittui kiinnostukseen, jota hän tunsi Kantin estetiikan pääteosta *Kritik der Urteilkraft* (1790) kohtaan, eikä se ulottunut enää Kantin tietoteoriaan, jonka tämä oli luonut vaikutusvaltaisessa teoksessaan *Kritik der reinen Vernunft* (1781). Näin ollen myöskään Diltheyn filosofiassa usein nähty kantilaisuus tuskin riitti karkottamaan Meadin mielenkiintoa Wilhelm Diltheyn ajattelusta. Yksi mahdollisuus on, että Dilthey oli Meadille ”liian suuri” ja että Mead halusi asettua tietoisesti pois hänen rinnaltaan välttääkseen jäämästä hänen varjoonsa. Ehkä tällaisessa välttelyssä näkyy jonkinlainen irtautumisyritys ”oppi-isästä”, mihin liittyvät psykologisoivat selitykset ja tulkinnat olisivat varmaankin ehtymättömiä. Mahdollista on sekin, että Meadin väitöskirjan aihe oli liian laaja ja että filosofi yritti haukata ”major opuksellaan” liian suurta palaa.

Kantin filosofian jouduttua epäsuosioon 1800-luvun lopulla hänen ajatuksensa olivat saaneet ilmenemismuodon tieteenfilosofisena uuskantilaisuutena, johon Dilthey puolestaan ei ollut sitoutunut. Myös uuskantilaisuus olisi sopinut Meadin myöhempään pragmatismiin, sillä uuskantilaiset pitivät tieteellisiä teorioita eräänlaisina linsseinä, jotka määräävät tieteilijöiden tapaa havaita. Tämä puolestaan muistuttaa pragmatismille ominaista tapaa arvioida totuutta ja todellisuutta sen mukaan, millä välineillä, laitteilla ja teorioilla totuus- tai todellisuuskäsitys on tuotettu ja mitä hyötyjä- tai haittoja eri vaihtoehtoista seuraa.⁹⁰ Mutta uuskantilaisten ja Diltheyn välillä vallitsi myös oppiriita, joka saattoi vaikuttaa Meadiin turhauttavasti. Uuskantilaiset nimittäin halusivat lukea psykologian osaksi luonnontieteitä, kun taas Diltheyn mielestä paikkaansa hakeva psykologia kuului selvästi hengentieteiden pirtaan. Uskottavimman syyn Meadin irtautumiseen Diltheystä tarjoaakin juuri Berliinissä koettu tieteenalakiista.

Diltheyn kanssa tehdyn yhteistyön ohella Mead osallistui samanaikaisesti myös psykologi Hermann Ebbinghausin luennoille.⁹¹ Tämä oli sikäli merkittävää, että Ebbinghaus oli kokeellisen tutkimuksen vankkumaton kannattaja, ja hän oli tullut tunnetuksi täsmällisyyteen tähtäävistä empiirisistä muistitutkimuksistaan.⁹² Vuonna 1896 avoimeksi kiistaksi leimahtanut hengentieteiden ja luonnontieteiden välinen riita kyti Diltheyn ja Ebbinghausin välillä jo Meadin oleskellessa Berliinissä, eikä Hegelille alun perin kuuluneessa virassa istuva Dilthey ollut kaikkein helpoimpia taivuteltavia.

Dilthey piti *Geisteswissenschaftin* alaan liittyvän tieteen tunnusmerkkinä historiallisen tiedon analyysia ja näki ihmistä koskevan tiedonmuodostuksen ainekset historian muutostilanteiden tutkimisessa. Niinpä hän torjui vaatimukset, joiden mukaan psykologia halut-

⁹⁰ Erään todistuksen pragmatismien totuus- ja käytännöllisyyskäsityksen nurinkurisuudesta antaa Wilhelm Wundtin oppilaana toiminut J. E. Salomaa, joka toteaa teoksessaan *Totuus ja arvo* vuodelta 1926, että todellisessa filosofiassa ”jotakin arvostelmaa ei pidetä totuutena siksi, että se hyödyttää toimintaa, vaan päinvastoin se hyödyttää toimintaa siksi, että se on tosi” (s. 361).

⁹¹ Cook 1993, s. 21.

⁹² Ks. ”privaattidosenttina” Berliinissä toimineen Hermann Ebbinghausin muisti- ja unohtamistutkimusta *Über das Gedächtnis*, joka oli myös hänen habilitaatiokirjoituksensa vuodelta 1885.

tiin samastaa luonnontieteisiin. Hän epäili myös puhtaan ajatuksen voimalla tehtävää introspektiivistä tutkimusta ja katsoi, että ihmisen mieltä, tietoisuutta ja tajuntaa pitäisi tutkia historiallisella ja hermeneuttis-ymmärtävällä menetelmällä. Toisaalta hän piti tämän metodin keskipisteessä yksilön sisäistä oivallusta (*das Erleben*), jonka myötä ihminen tulee tietoiseksi olemassaolostaan. Uhkaavan subjektivismin murtaa tässä yhteydessä se, että eri ihmisten henkisen rakenteen samankaltaisuus tekee mahdolliseksi myötäelämisen. Siihen puolestaan sisältyy mahdollisuus ymmärtää ja tulkita toisten ihmisten maailmaa, todellisuutta, motiiveja ja vertauskuvia.⁹³ Tämä näkemys on hyvin lähellä Meadin myöhempiä ajatuksia samastumisesta ja roolinotosta ymmärtämisen prosessissa.

Merkittävä ero puolestaan sisältyi Diltheyn käsitykseen, että ymmärtämisen pohjana ovat joka tapauksessa elämykset ja että sen vuoksi yleinen sosiologia ja historianfilosofia eivät ole mahdollisia.⁹⁴ Tämä puolestaan ei miellyttänyt Meadia saati sopinut hänen universalistisiin tavoitteisiinsa. Mead halusi nähdä tieteiden alueella ykseyttä, kun taas Dilthey oli vakuuttunut käsityksestään, että yhteiskuntaa, historiaa ja kulttuuria tutkivan *Geisteswissenschaftin* alueella parhaiten tietoa tuottavat konkreettisiin tehtäväalueisiin jakautuneet tieteenalat, kuten kansatiede ja sosiaalisten organisaatioiden tutkimus. Diltheyn mielestä ihmistä voidaan tarkastella myös luonnontieteen menetelmillä esimerkiksi lääketieteessä, mutta päämääriin suuntautuneen toiminnan tutkimiseen vain humanististen tieteiden menetelmät ovat soveliaita. Dilthey siis piti *Geisteswissenschaftin* ja *Naturwissenschaftin* välistä eroa pysyvänä ja peruuttamattomana, ja yhtä pysyväksi muodostui myös Meadin hyvästijättö tälle kahtiajaolle.

Niinpä Erfurtin yliopiston sosiologian professorina ja Max Weber-keskuksen johtajana nykyisin toimiva Hans Joas kirjoittaa aatehistoriallisessa analyysissään Meadista ja Diltheystä, että

[...] he molemmat yrittivät tehdä ihmis- tai yhteiskuntatieteiden perustamisen mahdolliseksi osoittamalla, kuinka näiden tieteiden kohteet luodaan inhimillisten olentojen välisessä viestinnällisessä elämäntäytännössä. [...] Välitön ero heidän kesken koskee tässä suhteessa painotusta, jonka mukaisesti Mead sympatisoi varmastikin enemmän luonnontieteitä kuin Dilthey. [(...) *they both attempted to make possible a grounding of the human or social sciences by revealing how the objects of these sciences are constituted in the communicative life-praxis of human beings. (...) The immediate difference between them in this regard is only a matter of accentuation, in so far as Mead was certainly more sympathetic to the natural sciences than was Dilthey.*]⁹⁵

Joasin tämä toteamus pitää varmasti paikkaansa, sillä Meadin ja Diltheyn kesken kohtasivat naturalisti ja humanisti. Niin ikään saksalainen, Koblenzin yliopistossa filosofian professorina toimiva Matthias Jung puolestaan kirjoittaa Meadista ja Diltheystä, että

⁹³ ”Oivallusta” tai ”elämystä” maailman ymmärtämisen perustana Wilhelm Dilthey tosin käsitteli eksplisiittisesti vasta vuonna 1910 julkaisemassaan teoksessa *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, jossa ’das Erleben’ esiintyy tiheästi. Ks. erityisesti III pääjakson alkulukua ”Erleben, Ausdruck und Verstehen”.

⁹⁴ Wilhelm Dilthey teoksessaan *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883).

⁹⁵ Hans Joas teoksessaan *G. H. Mead – A Contemporary Re-Examination of His Thought* (1985, s. 41).

[...] heidän asemansa poikkeavat toistaan perustavanlaatuisesti, mitä tulee tieteellistä rationaliteettia koskeviin käsityksiin. Siinä, missä Meadin työtä luonnehtii hänen vakaumuksensa, että luonnontieteellinen kokeellinen menetelmä on rationaliteetin ydin, siinä Dilthey näkee suuren eron luonnon- ja hengentieteiden kohteen välillä ja arvioi kaikkia yrityksiä selittää jälkimmäisen rakenteita edellisten metodeilla. [...] *their positions differ fundamentally in regard to the assessment of scientific rationality. Whereas Mead's work is characterized by his conviction that the experimental method of natural science is the core of rationality, Dilthey places great emphasis on the difference between nature and the object of Geisteswissenschaften and criticizes all attempts to explain the structures of the latter with methods adapted to the former.*]⁹⁶

Lisäksi Jung katsoo, että Diltheyn edustama ymmärtävä ihmistutkimus muodosti loppujen lopuksi varsin ahtaan ja kapeasti rajatun tieteenalan ja vastasi huonosti myöhemmän pragmatismien päämääriä. Väite onkin totta siksi, että Diltheyn käsitys hengentieteistä niin sanotun ymmärtävän ihmistieteen toteuttajana ei ollut avarakatseisimpia, ja hermeneuttinen teorianmuodostus oli Friedrich Schleiermacherin (1768–1843) solmimissa teologisissa lapsenkengissään.

Meadin ja Diltheyn suhteet ovat kiinnostaneet useita mannereurooppalaisia tutkijoita lähinnä pragmatismien ja hermeneutiikan yhtymäkohtien kannalta. Tämä on ymmärrettävää, sillä myöhemmin vuosina tulkitsevan ja ymmärtävän tieteen piirissä esiin nousseet elämismailman ja maailmassa olemisen käsitteet on voitu helposti yhdistää myös amerikkalaisen pragmatismien perinteeseen.

Pragmatismien ja hermeneutiikan yhdistäminen on kuitenkin ollut mahdollista vasta Martin Heideggerin ja Hans-Georg Gadamerin muotoileman eksistenssihermeneutiikan kautta, jolloin ymmärtävää ihmistutkimusta on voitu soveltaa ”elämänkäytännöllisin” ja siinä mielessä ”pragmaattisin” ehdoin. Edmund Husserlin alun perin esiin nostama *Lebenswelt*-problematiikka tuli laajemman huomion kohteeksi vasta Meadin kuoleman jälkeisenä aikana. Jalansijaa siihen liittyvät pragmatistiset ajatussisällöt saivat toisen maailmansodan jälkeisessä tieteenfilosofiassa. Husserlin filosofia oli Diltheyn ajattelun tavoin ”liian idealistista” amerikkalaisille pragmatisteille, ja siksi Heideggerin aikaansaama käänne fenomenologiassa kohti ihmisen ”maailmassa olemisen” (*In-der-Welt-Sein*) problematiikkaa on ollut fenomenologian ja pragmatismien yhtymäkohtien hahmottamiseksi yhtä tarpeellista kuin Meadin välittäjänäsema on ollut mannereurooppalaisen filosofiperinteen ja yhdysvaltalaisen pragmatismien yhdistämisen kannalta.

2.2. Kahden maailman kansalainen

Jo edellä perustelin näkemystäni, että Meadin minuuskäsityksen kaksitahoinen rakenne johtuu sen sisältämästä introspektion suhteesta, joka puolestaan on tärkeä tietoisuuden syntymiselle. *Self* jakautuu itsen havainnoinnin tuloksena käsitteellisesti kahteen osaan:

⁹⁶ Matthias Jung *Journal of the History of Philosophy* -aikakauslehden numerossa 33 (4/1995) julkaistussa artikkelissaan ”From Dilthey to Mead and Heidegger – Systematic and historical relations” (s. 671).

subjektina toimivaan *I:hin* ja kohteena olevaan *me:hin*. Näistä *I* on myöhempi luomus, sillä se seuraa itsen objektivoimisesta *me:ksi*. Mead kirjoittaa, että

[j]os sitten kysyt, milloin omassa kokemuksessasi ”*I*” tulee esiin, vastaus on, että se tuotetaan historiallisena hahmona. [*If you ask, then, where directly in your own experience the ”I” comes in, the answer is that it comes in as a historical figure.*]⁹⁷

Myös teorian kehittelyn kannalta *I* on postulaatti ja seuraa itseä kohteena havainnoivasta asenteesta. Tähän perustuva väitteeni on, että Meadin minäkonseption kaksinapaisuus on seuraus kyseisen tutkimusotteen muodollisesta rakenteesta, jonka tuloksena itseä objekti-voiva tutkimus halkeaa tarkastelijaan ja kohteeseen tuottaen ajatuksen ihmisestä välitilassa. Tämä välitilan asema esiintyy yhtä hyvin tietoisien ja alitajuisen minän kuin subjektiksi tai objektiksi asemoidun minän ominaisuutena. Minäkonseption kahtalaisuutta voidaan tulkita psykoanalyttisesti myös näkemällä siinä oidipuskompleksin aineksia, mutta yhtä hyvin se voidaan nähdä vain perinteisen subjekti–objekti-asetelman tai klassiseen idealismiin liittyvän ongelmakentän toisintona.

Kohtalomaista on, että Mead itse eli lähes koko elämänsä eräänlaisessa ”välitilassa”: kahtia jakautuneen tiedemaailman jännitteessä. Vasta Chicagon-vuosiansa lopulla hän sai alleen kovaa maata työstettyään ajatteluaan kiehtoneet ongelmat loppuun (tai ainakin häntä itseään tyydyttävään muotoon) sekä saatuaan näkemyksilleen tunnustusta. Eräs Meadin minäkonseptiota koskeva tulkintani on, että hänen teoreettisten töidensä sisäiset jännitteet saattavat laajemminkin ilmentää hänen omaa elämäänsä ja historiaansa kahden tutkimusperinteen välimaastossa, ja tämä jakautuneisuus puolestaan on ominaista tieteille itselleen.

Entä mihin suuntiin Meadin taakseen jättämän eurooppalaisen filosofian, psykologian ja yhteiskuntatieteen kehitys kulkeutui? Saksassa tutkimus oli jakautunut edellä kuvatulla tavoin hengentieteellisesti ja luonnontieteellisesti asennoituneeseen suuntaukseen. Ensin mainitusta muodostui hermeneuttinen eli ymmärtävä ja tulkitseva tutkimusperinne ja jälkimmäisestä empiristinen eli kokeellinen, selittävä ja mittaava traditio. Hermeneuttinen suuntaus kehittyi myöhemmän fenomenologian ja eksistentiaalismin vaikutuksesta eksistentssihermeneutiikaksi ja laadulliseksi tutkimukseksi, joiden piirissä pohditaan muun muassa persoonan olemusta ja tavoitellaan henkilökohtaisten merkitysten analyysia. Tälle perinteelle rakentui Euroopassa muiden muassa sosiaalisten representaatioiden teoria. Empiristinen tutkimus taas jäi olemaan lähinnä teknisiä ja taloudellisia tiedonintressejä palvelevaksi käytännön tutkimushaaraksi. Tämä kahtiajako on leimannut niin filosofiaa, psykologiaa ja sosiologiaa kuin sosiaalipsykologiaakin aina viime vuosikymmeniin asti, jolloin sen tarkoituksenmukaisuus kyseenalaistettiin kaiken tiedon suhteellisuutta korostavien postmodernistien ja jälkistrukturalistien toimesta sekä Frankfurtin koulukunnan filosofien esittämissä välineellisen järkeyyyskäsityksen arvosteluissa.⁹⁸

⁹⁷ MSS, s. 174.

⁹⁸ Edustavinta näyttöä välineellisen järjen kritiikistä antaa Max Horkheimerin jo vuonna 1947 julkaiseman *Eclipse of Reason* -teoksen (suom. *Välineellisen järjen kritiikki*, 2008) lisäksi Theodor W. Adorno, joka vuonna 1963 julkaistussa teoksessaan *One Dimensional Man* (suom. *Yksiulotteinen ihminen*, 1969) esitti purevaa analyttisen kieli- ja systeemifilosofian arvostelua. Tämän mukaan nykyfilosofit olivat taantuneet päämäärien asettajien ja pohtijoiden roolistaan pelkiksi toteuttajiksi, suorittajiksi ja koneiston voitelijoiksi, ja

Atlantin toisella puolella yliopistollinen ihmistutkimus jakautui yhtäältä behavioristiseen perinteeseen, jonka kärkihahmona toimi John B. Watson, ja toisaalta pragmatistiseen filosofiaan, jonka piiriin humanistit ja yhteiskuntatieteilijät hakeutuivat liian jyrkäksi ja yksipuoliseksi kokemansa mittaavan metodologian piiristä. Watson oli esimerkiksi katsonut, että psykologian tulee kohdistua vain havaitun ulkoisen käyttäytymisen ennustamiseen sekä muunteluun ja ettei tietoisuus kuulu perimmältään psykologian alaan. Tämän psykologiatieteen sisältäpäin tehdyn ahtaan rajauksen monet filosofit ottivat lahjana vastaan nähdessään oman liikkumatilansa kasvavan.

Esimerkiksi William James oli vuonna 1907 julkaisemissaan ja alun perin Columbian yliopistossa pitämissään luennoissa *Pragmatism – A New Name for Some Old Ways of Thinking* väittänyt, että filosofia ja psykologia ovat vain klassisten kysymysten sekä pysyvien ja ratkeamattomien ongelmien luovaa ja mieltä avartavaa toistoa. Niihin kuuluivat muiden muassa järki, uskonto ja tieto. Sen sijaan vuonna 1924 julkaisemallaan teoksella *Behaviorism* Watson toi amerikkalaiseen psykologiaan pavlovilaisen ehdollisen refleksin käsitteen ja katsoi, että ihmisen käyttäytymistä voidaan muunnella rajattomasti ärsyke–reaktio kaavassa tarvitsematta edellyttää ”epätieteellisiksi” leimattuja ajattelun tai tunteiden käsitteitä. Tämä merkitsi taantumusta Meadin kannalta, sillä Mead oli kritisoinut *stimulus–response*-kaavaa mekanistisuudesta ja asioiden yksinkertaistamisesta (kuten seuraavassa luvussa osoitan). Mutta kokeellisen tutkimuksen helposta käytäntöön sovellettavuudesta johtuva voittokulku vaikutti myös siihen, miksi psykoanalyttinenkaan suuntaus ei saanut Yhdysvalloissa liioin vastakaikua, ja esimerkiksi C. G. Jung raportoi Freudille teorian penseästä vastaanotosta.⁹⁹ Watsonilaista psykologiaa jatkoi myöhemmin B. F. Skinner (1904–1990) ehdollistumista koskevilla tutkimuksillaan.¹⁰⁰

periaatteelliset ongelmat yritettiin haudata kieltä koskevaan näpertelyyn samalla, kun tehtävä tai tarkoitusperä korvasi merkityksen myös ääripragmatismissa. Adornon mielestä filosofien tulisi olla päämäärien asettajia, mikä vastasi myös optimistisen ja kunnianhimoisen Meadin ihanteita ja tavoitteita.

⁹⁹ Jung ja Freud vierailivat Yhdysvalloissa vuonna 1909. Psykoanalyysin amerikkalaisiin muotoihin hyvin kriittisesti suhtautuvan Olli Stålströmin (1997, s. 93) mukaan ”[...] Freud arvosteli ja vastusti moralismia ja puritanismia, joka näytti tunkeutuvan psykoanalyysiin Yhdysvalloissa. Palattuaan luentomatkalta Yhdysvalloista vuonna 1909 Freud esitti purevaa kritiikkiä amerikkalaisen kulttuurin pinnallisuutta, kaupallisuutta ja seksuaalisuuteen liittyvää tukahduttamista kohtaan.” Carl Gustav Jung kirjoitti Freudille myöhemmin Atlantin takaa, ettei hänen ollut onnistunut vähentää amerikkalaisten vastustusta psykoanalyysia kohtaan muuntelemalla (siis lieventelemällä) sen joitakin puolia. Freud vastasi tähän kädenojennukseen, että muuntelemalla analyysin jokaista kohtaa hän saisi sen miellyttämään epäilemättä kaikkia (Blomstedt 1986, s. 27). Hänen toiveensa toteutuikin osittain, sillä Yhdysvalloissa psykoanalyttinen teoria sidottiin pragmatismiin näennäisen edistyksellisiin ja progressiivisiin tarkoitukseen, ja esimerkiksi Stålström kirjoittaa (Emt., s. 8), että ”[...] amerikkalaistunut psykoanalyysi toimi 1940-luvulta homoseksuaalien syrjinnän ideologiana.” Näin on voinut olla muun muassa siksi, ettei alkuperäinen freudilainen psykoanalyysi saanut paljoa kannatusta Yhdysvalloissa.

Petteri Pietikäinen (2005, s. 83) kuvaileekin psykoanalyttisen teorian menestystä Amerikassa kyynisesti: ”Psykoanalyysi alkoi vetää puoleensa monia psykiatreja esimerkiksi Yhdysvalloissa juuri siksi, että se tarjosi heille mahdollisuuden jättää taakseen ankeat mielisairaalan muurit ja niiden sisällä viruvat psykoottiset kroonikot ja siirtyä keskiluokkaisten neurootikkojen siistiin ja tilipussia lihottavaan puhehoitoon omassa toimistossa.” Vaikka tässä tutkimuksessa onkin kyse nimenomaan yhdysvaltalaisen sosiaalipsykologin tarkastelemisesta, teen rinnastukset psykoanalyttiseen teoriaan (luvussa 8.2.1.1.) liittyen sen euroopalaisiin muotoihin, sillä ne vastaavat paremmin nykyisen psykoanalyttisen teoriamuodostelman hyväksytyjä perusaksioomia minuuden rakenteesta.

¹⁰⁰ Ks. Meadin kuolinvuonna 1931 tohtoriksi väitelleen B. F. Skinnerin teosta *Behavior of Organisms* (1938), joka toimi lähtölaukauksena käyttäytymisen kokeellisen tutkimuksen (*experimental analysis of behavior*, EAB) paradigmatte Yhdysvalloissa.

Pelkkään mittaamiseen typistetty tutkimus osoittautui Yhdysvalloissa elinvoimaiseksi lähinnä amerikkalaisen militarismin tukemana. Kokeellinen ajattelu oli osoittautunut käyttökelpoiseksi juuri sotilaiden testaamiseen ja valintaan liittyvissä rekryointipulmissa. Vaikka sen muotoilema välineellinen ihmiskuva onkin kumottu humanistisen tiedekritiikin toimesta, se elää ja voi edelleen hyvin osana amerikkalaisperäistä *personal managementia* ja liikkeenjohdon konsultointia. Sen sijaan mieltä, tietoisuutta ja tajuntaa syvennyttiin tutkimaan lähinnä pragmatistisen filosofian piirissä. William Jamesin edustaman psykologian sekä John Deweyn luoman kasvatustieteen läsnäolo ja kiinteä yhdistyminen pragmatistiseen filosofiaan on nähdäkseni eräs seuraus siitä, että muualla kuin filosofian piirissä henkisiä kysymyksiä ei voitu lainkaan käsitellä. Loogisen empirismin vaikutuksesta kyseinen problematiikka yritettiin tosin sulkea pois myös filosofiasta.¹⁰¹

Pragmatistiseen filosofiaan suuntautuvaa Meadia alettiin pitää sosiaalipsykologien keskuudessa enemmänkin sosiologisen kuin psykologisen tutkimusotteen edustajana, sillä amerikkalainen psykologiatiede oli 1900-luvun alkupuolella lähes kokonaan behavioristien vallassa. Väljemmille vesille sen johdatti vasta toisen maailmansodan jälkeinen tieteenfilosofinen murros, johon liittyi yhtä hyvin pragmatistien esittämää loogisen empirismin arvostelua kuin niin sanotun Frankfurtin koulukunnan Yhdysvaltoihin muuttaneiden jäsenten esille tuomaa autoritaarisen persoonallisuuskäsityksen kritiikkiä sekä syytöksiä militarismin palvelukseen ajautuneen tieteen epäeettisyydestä.¹⁰² Mainittakoon, että Mead esitti osittain samantyyppistä pasifistista arvostelua jo ensimmäisen maailmansodan aikana Yhdysvaltain liittyessä sotaan.¹⁰³

Se, että Meadista tuli sosiologisesti painottuneen sosiaalipsykologian keulakuva, liittyy sosiologian kehityshistoriaan sikäli, että Yhdysvaltain ensimmäinen sosiologiseen tutkimukseen erikoistunut laitos perustettiin juuri Chicagon yliopistoon vuonna 1892, eli paria vuotta aiemmin kuin Mead aloitti yliopiston filosofian laitoksella. Tässä mielessä Amerikka edelsi Eurooppaa, jossa Émile Durkheim perusti ensimmäisen sosiologian laitoksen Bordeaux'n yliopistoon 1895. Meadia on pidetty mikrotason ilmiöihin keskittyneenä sosi-

¹⁰¹ Esimerkiksi Sami Pihlström kirjoittaa William Jamesin *Pragmatismi*-teoksen suomennoksen ”Jälkisanoina” (2008, s. 259) kuvaavasti, että ”[p]ragmatismi on luettavissa inhimillistä elämää perustavasti määrittävän moraalisen näkökulman puolustuksena ihmisen luonnontieteelliseksi objektiksi redusoidun ajattelun vastaan.” Tällainen humanistisempi pragmatistinen tutkimus joutui pragmatismien varhaisvaiheiden väistyessä tilapäisesti perääntymään loogis-positivistisen tieteenihanteen tieltä myös filosofian piirissä.

¹⁰² Meadia ja Frankfurtin koulukunnan ajattelijoita yhdistivät tietty ihanteellisuus ja halu vastustaa välineellistä tiedekäsitystä. Kuten Michael C. Hoover toteaa artikkelissaan ”Adorno and Mead – Toward an Interactionist Critique of Negative Dialectics” vuodelta 1986, Theodor W. Adorno oli monien muiden Frankfurtin koulukunnan edustajien tavoin aivan liian viehätynyt negatiivisuudesta, ristiriidoista ja kulttuuripessimismistä ollakseen kiinnostunut Meadin ajattelusta, joka oli läpikotaisin toiveikasta, konstruktivistista ja täynnä tulevaisuutta koskevaa odotusta. Myönteisen poikkeuksen teki koulukunnan ”nuoren polven” edustaja Jürgen Habermas, jolle Mead kelpasi kielifilosofina, utopistina ja yleismaailmallisena visionäärinä sekä soveltuvien osin myös universalistisena metodologina. Palaan aiheeseen ja Habermasin kirjoittamaan Mead-analyysiin ”The Paradigm Shift in Mead” vuodelta 1991 luvussa 7.2.1. Joka tapauksessa Frankfurtin koulukunnan vaikutus jäi alun alkaen heikoksi Yhdysvalloissa, mikä saattoi johtua suuntauksen pragmatismille etäisestä taipumuksesta älyllistä yhteiskunnallista ilmiötä marxilaisperäisen dialektiikan ja freudilaisen tiedostumattoman käsitteen kautta. Meadia ja Frankfurtin koulukunnan ajattelijoita ei ole myöhemminkään liioin nähty samassa kuvassa, ja tässäkin työssä aihetta sivutaan lähinnä tiedostumattoman yhteiskunnallista roolia koskevalta osalta, vaikka Frankfurtin koulukunnan ajattelu muutoin luonnehtiikin omaa tulkintaani eräänä yhteiskuntafilosofisena lähtökohtana.

¹⁰³ Palaan Meadin pasifismiin ja sotaan koskeviin kantoihin luvussa 4.1.6.

aalitieteilijänä yksilöiden väliseen vuorovaikutukseen liittyvän behavioristisen havainnointinsa vuoksi, mutta hänen yhteiskunnallinen ajattelunsa antaa aiheen pitää häntä makrotason ilmiöistä kiinnostuneena yhteiskuntateoreetikkona. Seuraavassa pääluvussa 3 analysoinkin hänen ajatteluaan merkityksenteorian ja minuuskonseption osalta ja sitä seuraavassa luvussa 4 hänen yhteiskunnallisen ajattelunsa kannalta.

Kuten lukija on voinut huomata, en ole tässä teoksessani sitoutunut vain Meadin ajattelun joko systemaattiseen analysoimiseen tai ajallisessa järjestyksessä etenevään henkilöhistoriaankaan. Tämä johtuu näkemyksestäni, että Meadin ajatusten ymmärtämiseksi on tunnettava molemmat puolet: sekä hänen teoreettisten ideoidensa filosofinen ydin että hänen vaikutushistoriansa. Pelkkä elämäkerrallinen tai aatehistoriallinen tutkimus ei valaisisi riittävästi sitä, mitä logiikkaa hänen ajatuksiinsa minuuden, merkitysten ja sosiaalitieteiden eri tutkimuskohteiden rakentumisesta sisältyy. Toisaalta yritykset poimia pelkät hedelmät valtavasta teoriapuusta ottamatta huomioon sitä, missä ne ovat kasvaneet, johtaisi raakilemaisuteen. Niinpä olen katsonut velvollisuudekseni tulkita Meadin teoreettisia ideoita siinä historiallisessa asiayhteydessä, jossa hän loi tuota omana aikanaan vallankumouksellista ajatteluaan. Vaikka tällainen ratkaisu saattaa tuntua joistain lukijoista raskassoutuiselta, olen tällä tavoin yrittänyt helpottaa pikemminkin lukijoiden asemaa kuin omaa tehtävääni.

Meadin vaikutushistoria on vaikeasti hallittava aatteiden, ihanteiden ja ideologioiden kokonaisuus. Se ajoittuu modernin filosofian ja tietoteorian syntyvuosiin, jolloin filosofia tieteellistyi ja luotiin nykyaikainen ihmistutkimus, sosiologia ja psykologia. Tähän 1800-luvulla käynnistyneeseen prosessiin liittyi monenlaisia mielipide-eroja alkaen tieto-opista ja päätyen politiikkaan, ja juuri se tekee kyseisen ajankohdan ajattelusta erittäin kiehtovan mutta syheröisen tutkimusaiheen. Samanlaisen hetteikön muodostaa myös Meadin kehittelemien teoreettisten ideoiden kokonaisuus, joka ei ole kovin hyvin järjestynyttä, vaikka siinä vallitseekin pyrkimys filosofiseen systeemiin. Pelkästään julkaistujen luentojen, artikkelien ja esitelmien kehoon tutkija vajoaa helposti kaulaansa myöten. Seuraavassa haluankin syventyä Meadin merkityksenteoriaan ja minuuden syntyä koskevaan problematiikkaan systemaattisesti.

3. Meadin merkityksenteoria ja minäkonseptio

George Herbert Mead tuli tunnetuksi kielen, minuuden ja yhteiskunnan syntyä jäljittävänä filosofina ja sosiaalipsykologina. Hänen ajatteluaan kartoitettaessa liikutaan ihmisyyden olemuksen ja kielifilosofian juurilla, ja siksi jatkan hänen ajattelunsa analysoimista sen keskiöstä: merkityksenteoriasta. On syytä korostaa, että Meadin teoria merkitysten, kielen ja minuuden syntymisestä ja alkuperästä on rekonstruktio, joka perustuu hänen pitämiensä luentojen käsikirjoituksiin. Niitä on myös täydennetty opiskelijoiden luentomuistiinpanoilla ja viittauksilla Meadin itsensä julkaisemiin aikakauslehtiartikkeleihin. Meadin alkuperäisissä luentokäsikirjoituksissa ei ollut viitteitä.

Kuten Charles W. Morris toteaa teoksen *Mind, Self, and Society* esipuheessa,¹⁰⁴ Mead piti ”Social Psychology”-nimistä kurssiaan Chicagon yliopistossa vuodesta 1900 vuoteen 1930, joten siitä kasvoi yliopiston opetusohjelmaan esitys, joka saavutti vakiintuneen sisällön ja jota käytiin kuulemassa eri tieteenaloilta. Ärsykeistä ja reaktioista rakennettu positivistinen behaviorismi kumottiin ja vuorovaikutusmalliin perustuva sosiaalibehaviorismi oikeutettiin hänen luennoissaan syksyin keväin. Teoksessa *MSS* julkaisemisen pohjaksi on valittu vuoden 1927 luennot, joista Morris toteaa, että ”[t]he completeness of the material varies considerably, but the set basic to this volume was very full.” Mainittakoon, että ”sosiaalibehavioristiksi” Meadia alkoi nimittää hänen oppilaanaan ja teostensa editoijana toiminut Charles W. Morris, jonka käsityksen mukaan Mead oli nimenomaan darvinistinen ajattelija.¹⁰⁵ Perehtyminen Meadin historianfilosofiaan ei tosin tue tällaista tulkintaa.

Meadin ajattelun muotoutumiselle keskeistä oli ensinnäkin (1) taustaoletus, jonka mukaisesti hän tutki ihmistä *yhteisölliseksi* nähtynä. Samalla hän pohti, miten voisi olla selitettävissä, että inhimillisen viestinnän – kuten ei-kielellisen viestinnän (esimerkiksi eleiden) – merkitykset ovat voineet muodostua sellaisiksi, että ihmisten välinen ymmärtäminen on mahdollista.¹⁰⁶ Toiseksi (2), Mead näyttää tarkoittaneen ’ihmisten välisellä ymmärtämisellä’ yhtä aikaa sekä kielen merkityksiin liittyvää *semanttista* ymmärtämistä että *ihmissuhteisiin* liittyvää ymmärtämistä, joka vastaa moraalisen arvoarvostelman tekoa tai psykologisen hyväksymisen muotoa.

Merkitysupillinen ja asenteellinen ymmärtäminen limittyivät monin paikoin hänen ajattelussaan, mutta niiden käsitteellinen erottaminen on tarpeellista, koska vain siten

¹⁰⁴ Charles W. Morris Meadin teoksessa *MSS*, s. v–vi.

¹⁰⁵ Farr 1996, s. 124. Farrin tulkinta Morrisin Mead-käsityksen yksipuolisuudesta on oikeaan osuva sikäli, että Morris muiden ensimmäisten Mead-tulkitsijoiden ohella piti Meadia empiristisenä individualistina.

¹⁰⁶ Teoksen *MSS* ensimmäisessä luvussa ”The point of view of social behaviorism” (s. 1–41) tarkastellaan, mihin vuorovaikutusmalli filosofisesti katsoen perustuu ja miten se poikkeaa perinteisestä behaviorismista. Toisessa luvussa ”Mind” (s. 42–134) käsitellään symbolisten eleiden, kielen ja minuuden alkuperää, kolmannessa luvussa ”The Self” (s. 135–226) itsestä tietoisuuden syntyä ja kirjan luvussa ”Society” (s. 227–336) sekä täydentävissä esseissä (s. 337–389) yhteiskunnan rakentumista vuorovaikutukseen perustuvalla merkityksenteorialle.

voidaan pohtia, millä tavoin merkityso pillisesti ja loogisesti välttämättömät piirteet liittyvät yhteiskuntateoriaan ja eroavat siitä Meadin ajattelussa. Tässä tarkastelussa pyrin keskittymään enemmän semanttisiin merkityksiin, vaikka vuorovaikutuksellisesti ajatellen olisikin keinotekoista erottaa filosofista merkityso ppiä ja psykologista merkitysten muodostumista toisistaan. Nämä kysymykset liittyivät Meadin ajattelussa aina myös filosofiseen antropologiaan, sillä hänen kiinnostuksensa kohteina olivat ihmisen ontologisen aseman ja toiseussuhteiden muodostamat kokonaisuudet.

Meadin lähtökohtaa, jonka mukaisesti hän otti tarkasteltavakseen ihmisen käyttäytymisen suhteessa sen *yhteisön* käyttäytymiseen, johon ihminen kuuluu (siis ihmisen ”sosiaalisena”), on selitetty viittaamalla vieroksuntaan, jota Meadin on nähty tunteneen behaviorismia kohtaan.¹⁰⁷ Tällaista psykologisoivaa, argumentin esittäjän mieltymyksiin viittaavaa *ad hominem* -argumenttia tuskin voitaisiin pitää sinänsä kovin valaisevana, mutta silti pitää paikkaansa, että Meadin lähtökohta *oli erilainen* kuin ilmiöt käyttäytymisosiinsa palauttavan tutkimusotteen. Häntä kiinnostivat enemmän kokonaisuudet, järjestelmät ja elegantit selitysmallit kuin yksilöt, poikkeukset tai yksityiskohdat.

Kolmantena (3) ominaispiirteenä Meadin ajattelua leimasi filosofista realismia lähestyvä esiteoreettinen uskomus, että todellisuus on yksiaineksinen, kaikkien samanlaisena jakama ja kaikille yksilöille yhteinen. Niinpä hänen tapansa lähestyä asioita oli *deduktiivinen*, kokonaisuuksista osiin johteleva, ei induktiivinen, jonka mukaisesti ilmiöitä olisi lähestytty osatekijöistä kokonaisuuksien tai yleisten väittämien suuntiin. Näin Meadista paljastuu enemmänkin syntetisoiva filosofi kuin erityistieteitä harjoittava tutkija.

On hyvä huomata, että sen enempää Mead kuin hänen oppilaansakaan eivät tähänneet määrätietoisesti siihen lopputulokseen, josta tuli heidän toimintansa merkittävin saavutus, toisin sanoen ”sosiaalipsykologia”-nimisen tieteenalan perustamiseen. Tämä tulos syntyi ikään kuin tahattomana sivuseurauksena, kun hänen ajatuksensa otettiin käyttöön sosiologien ja psykologien piirissä ja kun ne alkoivat vaatia esiintymistä itsenäisenä metodologiana sekä lupulta tieteenalan rakennusosina.

3.1. Symbolien, kielen ja merkitysten alkuperä

Yhdysvaltojen yliopistoissa 1800-luvun lopulla toimineet behavioristit olivat kiinnostuneita luomaan tieteellistä psykologiaa pelkästään ulkoisesta käyttäytymisestä saatavien havaintojen varaan. He halusivat hylätä kaikki sellaiset käsitteet, joita ei voida tutkia kokeellisesti, ja niihin kuului myös psykologian peruskäsitteenä pidetty ’mieli’.

Behavioristeista poiketen Mead piti mieltä tärkeänä tutkimuksen kohteena, jota ei saanut laiminlyödä vain siksi, että sen objektiivinen tutkiminen mittaamalla oli vaikeaa. Mieltä voitiin siis Meadin käsityksen mukaan hyvin tutkia, mutta mentaaliset tapahtumat

¹⁰⁷ Behaviorismille oli tyypillistä yritys palauttaa ilmiö käyttäytymisosiinsa. Meadin esittämä reduktionismin kritiikki koostui etupäässä kahden Meadin omaankin ajatteluun vaikuttaneen virtauksen, hegeliläisyyden ja behaviorismin, arvostelusta. Mead itse määritteli kritiikkinsä kohteeksi behaviorismin sellaisena kuin se esiintyy John B. Watsonin ajattelussa, jossa ei ole otettu riittävästi huomioon ”kuvakielen” (*imagery*) ja ”tietoisuuden” (*consciousness*) merkitystä ja jonka mekanistisuudelle oli Meadin mukaan ominaista Lewis Carrollin (oikealta nimeltään Charles Lutwidge Dodgsonin) *Liisa Ihmemaassa* -teoksesta tuttu näkemys: ”Päät poikki vaan! [*Off with their heads!*]” MSS, s. 2–3.

piti nähdä *osana käyttäytymisympäristöään*, ja tässä suhteessa Meadin ajattelua voidaan pitää eräänlaisena sosiaalibehaviorismin muotona. Luennoissaan Mead lausui:

Sosiaalipsykologia on behavioristista sikäli, että sen lähtökohtana on havaittava toiminta, dynaaminen, jatkuva sosiaalinen prosessi, ja sen osatekijöinä olevia sosiaalisia tekoja pitää tutkia ja analysoida tieteellisesti. Mutta se ei ole behavioristista siinä mielessä, että se jättäisi huomiotta yksilön sisäisen kokemuksen, tuon prosessin sisäisen vaiheen. [*Social psychology is behavioristic in the sense of starting off with an observable activity – the dynamic, on-going social process, and the social acts which are its component elements – to be studied and analyzed scientifically. But it is not behavioristic in the sense of ignoring the inner experience of the individual – the inner phase of that process or activity.*]¹⁰⁸

Mead näytti siis tunnustavan myös yksilöiden kokemukset ja merkitystenannon, mutta niitä tuli pitää alisteisina kokonaisuuksia tähyileville teorioille ja kaikelle sille, mitä on meneillään yksilöiden sosiaalisessa elämässä. Meadia ja behavioristeja erotti se, että behavioristit eivät pitäneet tieteellisesti järkevänä uhrata *lainkaan* huomiota ihmisyksilöiden sisäisen maailman tutkimiseen, kun taas Mead katsoi, että keskittyminen analysoimaan *yksinomaan* ihmisen henkisinä pidettyjä tapahtumia olisi riittämätöntä. Tässä mielessä Charles W. Morrisin korostama sosiaalibehaviorismin käsite ei valaise Meadin ajattelua sen koko laajuudessa.

Chicagon yliopistossa toimivien behavioristien joukkoon oli liittynyt vuosisadan vaihteessa myös nuori tutkija John B. Watson (1878–1958), joka saapui kaupunkiin jatko-opiskelijaksi ja josta myöhemmin tuli amerikkalaisen behaviorismin johtava nimi. Hän toimi jonkin aikaa Meadin oppilaana ja sai vaikutteita häneltä, mutta ajattelijoiden välille muodostui pian huurretta ja menetelmäopillista välimatkaa. Meadin ja Watsonin edustamien lähtökohtien erilaisuus ei tosin merkitse, että heille olisi syntynyt henkilökohtaista eripuraa tai riitaa. He olivat ystäviä työskennellessään Chicagon yliopiston psykologisessa laboratoriossa, ja Watson päätyikin kirjoittamaan Meadista myöhemmin, että ”ystävällisempää ja hienompaa miestä en ole koskaan tavannut”.¹⁰⁹ Molempia tutkijoita yhdisti päätös pitää psykologisen tutkimuksen lähtökohtana käyttäytymisympäristöä; tosin Mead ei suostunut unohtamaan myöskään ihmisen sisäisen maailman tutkimista, vaikka mielen käsite muodostuikin hänelle yhtä ongelmalliseksi kuin transsendentaalisena pidetty sielun käsite.

Nykyajan kannalta katsellen tieteenalojen synnytystuskiin liittyvät rajaukset saattavat tuntua perin keinotekoisilta ja turhilta. Miksipä tieteellistä mielenkiintoa olisi syytä rajoittaa kovin ankarasti mihinkään menetelmällisiin puitteisiin, kun niistä ei näytä seuraavan muuta kuin hankalina koettuja disipliinejä ja paradigmoja? Tässä mielessä behavioristien noudattama kurinalaisuus vaikutti ihmiskuvaa kaventavasti ja tyypistävästi, kun taas Meadin vaikutus oli uusia uria avaavaa.

Yhteisöllisyyden merkitystä korostavassa suhteessa Meadin ajattelu osoitti perinteiseen

¹⁰⁸ MSS, s. 7.

¹⁰⁹ John B. Watson Meadin kuoleman jälkeen kirjoittamassaan omaelämäkerrallisessa artikkelissa ”John Broadus Watson” vuonna 1936 (s. 274).

ihmistutkimukseen verrattuna uudenlaista lähtökohtaa. Se ei tyytynyt enää ”sielutieteilijöiksi” sanottujen psykologien pyrkimykseen analysoida mieltä, mutta se ei myöskään ollut valmis määrittelemään tutkimusten kohteeksi vain yksilöiden ulkoisesti havaittavaa käyttäytymistä. Tätä kautta voitaneen ymmärtää, minkä vuoksi samaan aikaan tieteenalaksi kehittymässä ollut sosiaalipsykologia päätyi pitämään Meadia yhtenä teoriahistoriallisena kättilönään. Tällaisen historiallisen muodostumisen kautta näkyy lisäksi se, kuinka uudet tieteet syntyvät *kokonaan omista*, uudenlaisista intresseistään – erotuksena näkemyksestä, että tieteet kehittyisivät irtautumalla jo olemassa olevista tieteenaloista.¹¹⁰

Joka tapauksessa Mead sai, paitsi innostusta, myös selviä aineksia oman ajattelunsa muotoiluun behaviorismin, reduktionismin ja kausalistisen ihmistutkimuksen kritiikistä. Puhtaaksiviljellyn empirismin, toisin sanoen mittaavan ja kokeellisen tieteenihanteen, rinnalla toinen piirre, jota Mead vieroksui behaviorismissa, oli taipumus palauttaa ilmiöt yksinkertaisimpiin käyttäytymisosiinsa tai johdella ne niistä. Viime kädessä nuo käyttäytymisyksiköt olivat ärsykkeen ja reaktion kokoisia, jakamattomia, irrallisia ja erillisiä, niin kuin Leibnizin kuuluisat monadit. Sen sijaan Mead sanoi:

Sosiaalista tekoa ei voida selittää rakentamalla sitä ärsykkeestä ja reaktiosta. Se täytyy ymmärtää dynaamisena kokonaisuutena, senhetkisenä tapahtumana, jonka mitään osaa ei voida ymmärtää irrallisena, monimutkaisena orgaanisena prosessina, jota määräisi siihen sisältyvä ärsyke ja reaktio. [*The social act is not explained by building it up out of stimulus plus response. It must be taken as a dynamic whole – as something going on – no part of which can be considered or understood by itself – a complex organic process implied by each individual stimulus and response involved in it.*]¹¹¹

Meadin kanta on ymmärrettävä, sillä luonnollisesti ärsykkeillä ja reaktioilla voi olla merkitystä ihmisten toiminnassa ja tieteellisissä selitysmalleissa vain jonkin suuremman tapahtuman tai hypoteesin osana. Vai mitä voitaisiin ajatella siitä, että tieteenharjoittaja takoo kumivasaralla koehenkilönsä polvea ilman mitään ajatusta siitä, mihin tuo refleksien mittaaminen liittyy tai mitä sen on tarkoitus kertoa ihmisestä?

Nämä tieteen omat motivaatiotekijät Mead ottikin hyvin huomioon omassa ajattelussaan. Mutta hylätessään *käyttäytymisyksiköiden* tutkimisen liian pelkistettynä Mead oli vaarassa sivuuttaa myös *ihmisyksilöiden* tutkimisen erillisinä olentoina. Meadin sanoutumisessa irti *stimuluksen* ja *responsin* (eli ärsykkeen ja reaktion) välisestä kaavasta näkyi käsityskanta, jonka mukaisesti yksilöpsykologialle päädyttiin antamaan arvoa vain sikäli kuin yksilöiden toimintaa voitiin selittää *sosiaalisten prosessien* osana. Näin hän tuli heittäneeksi – tai ainakin melkein heitti – lapsen pois pesuveden mukana.

Mead katsoi, että ihmisen minuuksensa ja hänen tietoisuutensa kehittyvät sosiaalisesti, ja niinpä hän päätyi pitämään sosiaalisia prosesseja ensisijaisina verrattuina yksilöiden kokemuksiin. Yksilöpsykologisen näkökulman taustalle jättäminen oli kuitenkin ongel-

¹¹⁰ Irtautumisteorian taustaoletuksista ja vastaväitteistä ks. esim. Lauri Mehtosen artikkelia ”Teoria ja käytäntö” Pekka Sundellin toimittamassa teoksessa *Keskusteleva filosofia* vuodelta 1984 (s. 98–102). Taustalla vaikuttavat tieteen kehitystä arvioivat näkemykset Thomas S. Kuhnin kumoutumisteorioista Jürgen Habermasin tiedonintressiteorioihin; tosin Habermas (1991) tarkastelee Meadin omaa ”paradigmanvaihtoa” behavioristista interaktionistiksi – ei sosiaalipsykologian omia kumouksia tai kumulaatiota.

¹¹¹ *SP*, s. 121.

mallista siksi, että korostettaessa ympäristön vaikutusta ihmisyyksilöön hukataan helposti toiminnan subjekti: toimija sekä hänen oma tahtonsa ja tulkintansa elämästä. Mikäli yksilöiden ohjautuminen ulkoa päin ymmärretään – ei vain selittäväksi – vaan myös velvoittavaksi laiksi, ajetaan vaakalaudalle ihmisyyksilöiden itsemääräämisoikeus. Näistä moraali-filosofisista kysymyksistä eivät olleet aluksi kiinnostuneita sen enempää behavioristit kuin sosiaalibehavioristitkaan, sillä he pitivät tehtävänään vain ihmisen toiminnan tieteellistä selittämistä.

Kun molemmat behaviorismin muodot olivat lopulta keskittyneet ihmisten välisen käyttäytymisen tutkimiseen, esiin alkoi piirtyä myös teoreettisia ongelmia. Millä tavoin voitaisiin luoda objektiivinen kuva vuorovaikutuksesta, sillä onhan tutkija itsekkin osa tutkittavaa todellisuutta ja toimii koejärjestelyjen muovaajana laboratoriossa, jossa hän väistämättä vaikuttaa tutkimuskohteeseen luoden koko asetelman? Entä onko kenenkään ihmisen mahdollista nähdä vieraiden ihmisten tilanteita kokonaisuuksina ulkoapäin, kun usein näyttää siltä, että emme saa myöskään omasta itsestämme otetta kokonaisuutena? Ilman rajoituksia olemme osa jäsentymätöntä kanssakäymistä, ja rajanvetojen tuloksena ulkopuolisia, erillisiä ja takaisin lähtökohdassa: yksilöitä. Ei siis ole ihme, että sekä yksilö-psykologialla että sosiaalipsykologialla on ollut vankat kannattajansa vuosikymmenien halki, ja tämän kirjan eräs tarkoitus onkin selvittää, mistä jako individualismiin ja kollektivismiin oikein johtuu. Onko kyseessä vain jonkinlainen kissa ja hiiri -leikki, saippuapalan tavoittelu kylpyhuoneessa tai perinteinen kysymys ”kumpi oli ensin, muna vai kana”? Vai onko kahtiajaon takana kenties jokin drastisempikin railo?

Joka tapauksessa Meadin omat tarkoituksiperät välittyivät hänen luennoistaan ja kirjoituksistaan selvinä. Myös häntä kiinnosti kysymys, miten tutkija voisi tarkastella ihmistä, yhteisöä tai maailmaa ilman, että hän itse myöntää olevansa ihminen: osa samaa kulttuuria, paikkaa ja historiaa. Hän siis näytti ottaneen huomioon sen, että tutkijan oman aseman kannalta kokonaisuuksien tarkasteleminen on aivan yhtä ongelmallista kuin rajoittuminen pelkkien ärsykkeiden ja reaktioidenkin tutkimiseen. Molemmissa tapauksissahan tutkijan pitäisi sijoittaa itsensä jollain tavoin vuorovaikutustapahtuman, kokeen, tutkimuksen ja kieliyhteisön ulkopuolelle, josta näkymä tutkimuksen kohteeseen voitaisiin luoda. Ja pyrkimys kokonaisvaltaiseen näköalaan johtaisi puolestaan siihen, että tutkija helposti sivuuttaisi tilanteen, jossa hän itse toimii ja josta hän katselee ja arvioi maailmaa.

Niinpä Mead tarjosi ratkaisuksi omaa vuorovaikutuksellista ihmiskuvaansa, jossa *koko elämän* ja *yhteiskunnan* olemus nähdään yhtenä valtavana *prosessina*. Varttuneemmalla iällä hän kehitteli prosessiajatustaan kokonaiseksi maailmanselitykseksi. Mutta myös laboratoriossa vietetyt vuodet olivat Meadille opettavaisia, sillä koejärjestelyjen mielekkyyttä pohtiessaan ja prosessien filosofiaa kehitellessään hän päätyi pitämään ihmisen olemusta vahvasti tilanteisiin sidottuna, ehdollisena, muuttuvana ja riippuvaisena mutta myös mukautuvana ja sattumanvaraisena.

Tämä puolestaan kyseenalaisti luonnontieteistä ihmisen tutkimiseen välittyneen *ceteris paribus* -periaatteen. Kyseisellä periaatteella tarkoitetaan oletusta, että *tutkittavaa piirrettä lukuun ottamatta* tutkimuksessa *kaikki muu pysyy muuttumattomana*. Juuri näin asia ei Meadin mukaan ole todellisuudessa, ja siksi luonnontieteellinen malli ei sovi ihmisen tutkimiseen, vaan jotakin muuta piti kehitellä.

Myös Meadin omaan ajatteluun jäi paljon naturalistisia aineksia, jotka sotivat hänen ihmisihanteitaan vastaan koko hänen elämänsä ajan. Luonnontieteellinen ihanne on ohjan-

nut ihmistieteitä yhtenäisteorioiden ja kokonaisvaltaisuuden tavoitteluun, eikä myöskään Mead pystynyt vastustamaan tätä vaikutusta. Hän kuitenkin pani merkille, että ihminen on tutkimuskohteena kokonaan toisenlainen kuin fysiikan kappale, esine tai luonnonorganismi, jolle voidaan löytää yleispäteviä lainalaisuuksia, kunhan olosuhteet ovat kaikille samat. Kokemus on opettanut, että vain harvoissa ja silloinkin ainoastaan pitkälti mekani-soiduissa yhteyksissä eri ihmisille voi ”sattua samoissa oloissa samaa”. Sen sijaan Meadin näkökulmasta katsellen ihminen on aina jonkin verran yksilöllinen ja kontingentti, jos ei muutoin, niin ainakin kiusaksi tieteellistä yleistettävyyttä tavoitteleville tutkijoille.

Meadin esittämä toiminnan kokonaisuutta korostava ajattelu oikeuttaa itseään ihmis-tutkimuksen historiassa ja kehityksessä hyvin, sillä hän puskuroi ajatuksiaan käsityksellä, että ihminen *joka tapauksessa* toimii aineellisten ja tiettyihin tilanteisiin sidottujen olosuhteiden keskellä. Näin ollen myöskään kehityksen lopputulokselta, ihmiseltä, ei tarvitsisi odottaa samanlaisuutta tai yksiaineksisuutta, vaikka yhteiskunnallisten prosessien olemus olisikin lainalainen ja lähestyttävissä yhteiskuntatieteellisillä yleistyksillä.

3.1.1. Kuinka eleet saavat merkityksen?

Meadin vahvasta sitoutumisesta yhteisöllisyyden oletukseen seurasi tiettyjä ongelmia. Valaistusta asiaan luo jo kyseisen tutkimusotteen *olemuksen* tarkasteleminen. Mead tutki yhteisössä *esiintyviä* eleitä ja akteja. Hänen ajattelussaan usein näyttäytyvä termi ’sosia-alinen teko’ (*social act*)¹¹² sisältääkin esioletuksen. Mikäli se edellytettäisiin, pitäisi kyetä määrittelemään, kuinka teoille tai eleille voidaan ajatella ominaisuus ’olla sosiaali-nen’, toisin sanoen, miksi sinänsä irrallinen ja joka tapauksessa *yksilöolennolla ilmenevä* akti tai ele pitäisi nähdä nimenomaan *sosiaalisena*. Tämän kysyminen antaa, paitsi aiheen ja ainekset Meadin ymmärtämiseen ja kritisoimiseen, myös avaimet moniin tieto-opillisiin kysymyksiin, joista sosiaalitieteiden koko perustus riippuu.

Myös Meadin tulkinta inhimillisestä ajattelusta perustui (behavioristisen näkökannan tavoin) yhteisössä *havaittujen* eleiden tulkintaan. Tässä mielessä eleet ja aktit ovat alun perin irrallisia ja yksilöllisiä, mutta ne nähdään ”sosiaalisina” *teorian niihin asettaman lisäyksen* vuoksi. Joku metodologinen individualisti voisi sanoa, että eleiden ja aktien sosiaalisuus on tällöin pikemminkin ominaisuus, jonka teoria asettaa todellisuuteen kuin todellisuudessa itsessään vallitseva tosiasia. Tällaisesta huomautuksesta ei toisaalta seuraa, että sosiaalisuuden lisäoletus olisi hyödytön tai hedelmätön.

Katsotaanpa nyt yksityiskohtaisesti, mitä perusteita Meadin näkökulmasta on väittää, että ihmisen tekojen olemus voi olla lähtökohtaisesti sosiaalinen. Kuten jo edellä mainit-sin, Mead sai suuren osan vaikutteistaan toimiessaan Wilhelm Wundtin kokeellisen psyko-logian laboratoriossa, mutta hän päätyi myös itse havainnoimaan eläinten käyttäytymistä Chicagon-vuosinaan. Mead ei tosin järjestänyt erityisiä kokeita, vaan hän enemmänkin vietti aikaa koe-eläinten kanssa, kunnes asiat kirkastuivat hänelle hieman samaan tapaan kuin Newton keksi painovoimalain tai Zeus antoi salamansa puhua Olympokselta.

Klassinen on Meadin analyysi havaintojensa kohteena olleiden koirien käyttäytymi-

¹¹² MSS, s. 76. Meadin käsite ’act’ on usein suomennettu kohtalaisen onnistuneesti ’teoksi’, vaikka Mead viittasi aktin käsitteellä myös kaikkien eliöiden *toimintaan*, joten käsitteen ala on laajempi.

sestä. Kokoelman *Mind, Self, and Society* luennoissa ”The point of view of social behaviorism” hän lausui eleisiin kätkeytyvästä viestinnästä ja vuorovaikutuksesta seuraavasti:

Koirat, jotka lähestyvät toisiaan vihamielisin aikein, harjoittavat sellaista eleiden kieltä. Ne kävelevät toistensa ympäri muristen ja näykkien ja odottaen tilaisuutta hyökätä. Tässä on prosessi, josta kieli voi syntyä, eli yhden yksilöolennon tietty ele herättää vastineen toisessa ja se vuorostaan herättää erilaisen lähestymistavan ja erilaisen vastauksen ja niin edelleen loppumattomiin. [*Dogs approaching each other in hostile attitude carry on such a language of gestures. They walk around each other, growling and snapping, and waiting for the opportunity to attack. Here is a process out of which language might arise, that is, a certain attitude of one individual that calls out a response in the other, which in turn calls out a different approach and a different response, and so on indefinitely.*]¹¹³

Vaikka Meadin kirjaama havainto onkin arkinen, se oli hänelle itselleen erityisen opettavainen, aivan niin kuin olivat myös hänen johtopäätöksensä siitä. Koirien välinen vuorovaikutus ja siihen sisältyvä viestintä on *reaktiivista* mutta *ei kielellistä* sillä tavoin, että eläimet välttämättä ymmärtäisivät eleidensä merkityksen. Koirat yksinkertaisesti viestivät, mutta ne eivät käytä *symboleja* tavalla, jota Mead piti merkityksiä sisältävänä. Viestintää voikin esiintyä Meadin mukaan kahdella tasolla: yhtäältä eleiden välisenä *vuorovaikutuksena* ja toisaalta kielellisenä *keskusteluna*, jonka hän määritteli *merkityksellisten eleiden* avulla tapahtuvaksi vuorovaikutukseksi.

Ja tätä vuorovaikutusta Mead analysoi. Yhden koiran hyökätessä toista tai toisia kohtaan – tai osoittaessa väkivaltaisia eleitä, kuten haukuntaa tai murinaa – toinen tai toiset koirat reagoivat havaitsemiinsa eleisiin jotenkin. Näin syntyy asenteita ilmaisevan toiminnan kokonaisuus, ja Meadin mukaan ”[...] voimme viedä tämän analyysin myös ihmisten tunteiden ilmaisuun [(...) *we can carry this analysis into the human expression of emotion*].”¹¹⁴

Mead näki eleet sosiaalisina ja kommunikatiivisina siksi, että ne on alun alkaen *suunnattu* jollekin itsen ulkopuoliselle taholle. Tätä kautta niiden *olemuksen* liittyy, että ne ovat sosiaalisia, yhteisöllisiä. Olisikin kenties turhauttavaa ajatella, että koirat tai ihmiset murisevat vain omia aikojaan, ja siksi tuntuu luontevalta, että myös eleet ymmärretään sosiaalisiksi. Ne esiintyvät vuorovaikutuksen ja viestinnän kokonaisuuksissa, ja sen vuoksi niitä voidaan sanoa sosiaalisiksi tai yhteisöllisiksi.

Kielen syntymisen kannalta olennainen on johtopäätös, jonka Mead teki eleiden tuottamien seurausten pohjalta. Lähtökohtanaan Charles Darwinin teos *Expression of Emotions in Man and Animals* (1872) Mead saattoi todeta, että *yhden eläimen teon alkuvaiheiden voidaan nähdä muuttavan toisten eläinten reaktioiden jatkoa*.¹¹⁵

¹¹³ MSS, s. 14.

¹¹⁴ MSS, s. 15.

¹¹⁵ MSS, s. 15. Mainittakoon, että Darwinin havainnot ihmisten ja eläinten eleistä ovat monien tunneteoreetikoiden ja emotiotutkijoiden mielestä klassisia ja suureksi osaksi edelleen voimassa. Aiheesta ks. esim. Rauni Myllyniemen artikkelia ”Charles Darwin – Tunteiden ja sosiaalisuuden biologia” (2001, s. 28–29). Mead piti tärkeimpänä lukemistonaan myös Darwinin teosta *The Origin of the Species* (1859), jonka ideoista tuli hänen oman ajattelunsa perusainesta.

Oivaltaessaan, mihin uhkaava käyttäytyminen voi johtaa, koirat sopeutuvat toistensa elehdintään ja pidättäytyvät avoimesta väkivallasta. Tämä ohjasi Meadia oletamaan, että eleet ovat saaneet *symbolisen merkityksen sosiaalisessa vuorovaikutuksessa*. Eläinten ei tarvitse välttämättä viedä tekojaan *loppuun*, vaan *tekojen aloitetut ilmaukset*, eleet, riittävät tietyn vaikutuksen aikaansaamiseksi.

Eri asia tietenkin on, sisältykö eläinten maailmaan *aiottuja tarkoituksia* tai *tietoista* reaktioista pidättäytymistä, mutta eleiden välistä vuorovaikutusta näytti joka tapauksessa esiintyvän tutkituilla eläimillä, vaikka tuo vuorovaikutus ei ollutkaan välttämättä kielellistä eikä tietoista. Voidaankin sanoa, että eläimillä toisten elehdintään sopeutuminen ei ole mitä ilmeisimmin tietoista, ja siksi eläimet kommunikoivat tietämättä itse kommunikoivansa. Mikäli kielellisen viestinnän tunnusmerkkinä pidetään sitä, että sen pitää olla tietoista, eläimet eivät käytä kieltä. Eläinten viestintä on siis symbolista mutta ei vielä kielellistä, koska symboleilta puuttuu tiedostettu ja tarkoituksellinen merkitys.

Meadin mukaan symbolien käyttöön pitääkin liittyä tietoisia *tarkoituksia*, jotta eleet voisivat muodostua merkityksellisiksi ja viestintää voitaisiin sanoa kielelliseksi. Hänen mielestään eläimet eivät ole tarpeeksi tietoisia eivätkä kykeneviä osapuolten väliseen reflektioon ja tilanteita koskevaan seurausharkintaan, jotta niiden vuorovaikutusta ja viestintää voitaisiin sanoa kielelliseksi. Tosin myös inhimillisissä yhteyksissä eleiden tasolla tapahtuvaa viestintää on usein pidetty vain alitajuisena tai ainoastaan reaktio-maisena, eikä kielen merkityksellisyydelle asetettu tietoisien tarkoitusten vaatimus täyty aina myöskään ihmisten välisessä viestinnässä.

Ihmisten ja eläinten vuorovaikutusta erottaa erityisesti se, että *kieltä* ja *merkitysten tietoista* välittämistä on perinteisesti pidetty ominaisina vain ihmiselle. Mead päätyikin selittämään ihmisen ja eläimen välillä vallitsevan laadullisen eron luonnetta evoluutioajatteluun sisältyvällä näkemyksellä emergenssistä. Charles Darwinin tuolloin vasta puolen vuosisadan ikäisestä tutkimuksesta Mead kirjoitti tavalla, joka osoittaa teoksen vaikutusvaltaa häneen itseensä:

Eräs modernin psykologian tärkeitä dokumentteja erityisesti kielipsykologian kannalta on Darwinin *Expression of Emotions in Man and Animals*. [One of the important documents in the history of modern psychology, particularly for the psychology of language, is Darwin's *Expression of Emotions in Man and Animals*.]¹¹⁶

Ihminen ja eläin oli saatettu suuripiirteisesti samalle viivalle jo Darwinin teoksen nimessä, mutta jälkikäteen voidaan sanoa, ettei Darwinin pelkän auktoriteetin olisi pitänyt vaikuttaa Meadiin niin voimakkaasti, että myös hän katsoi voivansa pitää ihmisiä ja eläimiä suoraan vertailukelpoisina. Loppujen lopuksi Mead suhtautuikin eläinanalogiaan melko epäilevästi, ja hän tunnusti sen toimivan vain yhteen suuntaan. Ihmisen toimintaa voidaan kyllä havainnollistaa eläinten käyttäytymisellä, mutta eläinten käyttäytymiselle ei voida etsiä vertailukohtia ihmisen toiminnasta näiden olentojen evolutiivisten tasoerojen vuoksi.

Darvinilaisen naturalismin herättämässä innostuksessa produktiivista oli se, että eläinten käyttäytymisestä saadut empiiriset havainnot johdattivat Meadia kiinnostumaan eleiden asemasta *yhteisöllisessä vuorovaikutuksessa* ja suuntaamaan tutkimustoimintaa

¹¹⁶ MSS, s. 15.

havaintojensa mukaisesti. Sen sijaan Darwin oli kiinnostunut eleistä lähinnä sikäli kuin niillä voitiin katsoa olevan merkitystä *sisäisten tunteiden* ilmaisijoina. Eleen Mead määritteli *expressis verbis* seuraavasti:

Ele on yksilöllisen teon vaihe, joka tuottaa toisten yksilöiden tekoon sopeutumista käyttäytymisen sosiaalisessa prosessissa. [*The gesture is that phase of the individual act to which adjustment takes place on the part of other individuals in the social process of behavior.*]¹¹⁷

Tämä poikkeaa paljon tavasta, jolla Darwin oli määritellyt eleen käsitteen. Hän oli ymmärtänyt eleet edellä viitatus kaltaisiksi yksilöllisiksi ja sisäisiä tuntemuksia ilmaiseviksi teoiksi, tarkastelematta lähemmin niiden liittymistä vuorovaikutukseen tai toimintaan.

Lähempänä kuin Darwinin ajattelua Meadin näkemys olikin Wilhelm Wundtin käsitystä, jonka mukaan eleet eivät niinkään ilmaise sisäisiä tunteita kuin kuvastavat ulkoista todellisuutta. Tällaisen sisäiseksi (*internal*) ja ulkoiseksi (*external*) maailmaksi rajatun vastakkainasettelun¹¹⁸ kautta näkyy tapa, jolla Mead sitoutui vielä ”sisäisyyden” ja ”ulkaisuuden” kartesiolaiseen käsittämiseen (*res cogitas–res extensa*-erotteluun). Mutta siitä kuvastuu myös, että hänen ajattelunsa sisälsi merkitysten alkuperää ja koko *todellisuussuhdetta* koskevaa pohdiskelua. Näillä kohdin Meadin ajattelu on edelleen stimuloivaa ja, kuten filosofiset ajatukset aina, sekä hyvässä että pahassa. Uudistavaa Meadin ajattelussa oli se, että hän onnistui kyseenalaistamaan sellaiset oman vaikutushistoriansa itsestäänselvyydet, joiden mukaan ihminen esitettiin vain *joko* ulkoisiin ärsykkeisiin reagoivana (behaviorismi) *tai* sisäisiä biologisia yllykkeitään, kuten viettejään tai tarpeitaan, poisreagoivana (psykodynamiikka) olentona ja joka ei tekisi mitään tietoisien tarkoitusten tai päämäärien vuoksi. Tämä loi pohjan hänen ajatustensa muotoutumiselle nimenomaan sosiaalipsykologisiksi.

3.1.2. Eleet symbolisina tekoina

Entä mitä merkitystä Meadin tekemillä löydöksillä oli hänelle, tai mitä merkitystä niillä ylipäänsä voi olla? Kielen syntymistä oli onnistuttu lähestymään sosiaalisessa vuorovaikutuksessa esiintyvien eleiden avulla, tai ainakin tilanne oli kuvattu tyydyttävästi. Tästä elämäksestä Mead eteni vielä pitkälle minuuden ja tietoisuuden syntyä valaisevaan

¹¹⁷ MSS, s. 46. Mead on käyttänyt sopeutumisesta ja mukautumisesta puhuessaan, paitsi teoksen MSS tekstilainauksiin sisältyvää käsitettä ’*adaptation*’, myös hänen kirjoituksissaan harvemmin kohdattavaa käsitettä ’*adjustment*’. Molemmat esiintyvät artikkelissa ”Social consciousness and the consciousness of meaning”, joka on julkaistu *Psychological Bulletin* -lehden numerossa 7 vuonna 1910 (ks. esim. s. 397). Myös tässä artikkelissa Mead tarkastelee tietoisuuden syntyä ja eleiden muuttumista merkitykselliseksi. Kirjoitus sisältyy myös kokoelmaan *SW* (s. 123–133).

¹¹⁸ MSS, s. 47. Sisäisen ja ulkoisen maailman suhteesta ja keskinäisestä tärkeysjärjestyksestä Mead kirjoitti vuonna 1912 ilmestyneen *The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* -aikakauskirjan numerossa IX julkaistussa artikkelissaan ”The Mechanism of Social Consciousness” muun muassa seuraavasti: ”*Inner consciousness is socially organized by the importation of the social organization of the outer world.*” (s. 406). Korostus minun.

suuntaan. Pohdintojen palkintona oli oivallus, että eleet ja niiden vuorovaikutus voivat käynnistää myös yksilön *tietoisuuden itsestään*.

Tutkimustensa jatkossa Mead vertasi ihmisten käyttäytymistä eläinten käyttäytymiseen ja päätyi käsitykseen, että *ihmisillä sellaisen toiminnan määrä, jota ei viedä päätökseen, on suurempi kuin eläimillä*. Mead oletti, että tekoa aloitettaessa eleet voivat viestiä jotain teon merkityksestä, *vaikka sitä ei vietäisi päätökseen*. Lopulta hän katsoi, että merkitykset määräytyvät *niistä seurauksista*, joita toimijat *odottavat*, eikä merkitysten muodostumiselle näin ajatellen olisi olennaista, mitä myöhemmin itse asiassa tapahtuu.¹¹⁹

Kokoelman *Mind, Self, and Society* luvussa ”Mind” Mead muotoilee merkityksenteoriaansa pääajatuksen seuraavasti:

Eleistä muodostuu merkityksellisiä symboleja, kun ne saavat – tai niiden oletetaan saavan – itsessä aikaan sellaisen epäsuoran vaikutuksen, joka on samanlainen kuin suora vaikutus muissa, toisin sanoen niissä, joille eleet on alun perin osoitettu; [*Gestures become significant symbols when they implicitly arouse in an individual making them the same responses which they explicitly arouse, or are supposed to arouse, in other individuals, the individuals to whom they are addressed;*].¹²⁰

Jotta eleillä olisi merkitys, niiden pitää herättää vuorovaikutuksen toisissa osapuolissa reaktioita tai vastineita, jotka ovat toiminnallisesti samanlaisia kuin reaktion alulle-panevan osapuolen esittämät ärsykkeet. Merkityksellisten symbolien syntymiselle omistetuissa ja *Journal of Philosophy* -lehden numerossa 19 vuonna 1922 julkaistussa artikkelissaan ”A Behavioristic Account of The Significant Symbol” Mead määritteli merkityksellisen symbolin seuraavasti:

Merkityksellinen symboli on siten ele, merkki tai sana, joka on osoitettu itselle samalla, kun se on osoitettu toiselle yksilölle, ja osoitettu myös toiselle (tarkottaen kaikkia yksilöitä) samalla, kun se on osoitettu itselle. [*The significant symbol is then the gesture, the sign, the word which is addressed to the self when it is addressed to another individual, and is addressed to another, in form to all other individuals, when it is addressed to the self.*]¹²¹

Ollakseen merkityksellisiä eleillä tulee olla sama asema vuorovaikutuksen kaikille osapuolille. Toinen tärkeä merkityksellisen viestinnän ja kielen syntymisen ehto on, että osapuolet aavistavat, miten he reagoisivat toistensa symbolisiin eleisiin. Kieli ja merkityksellinen viestintä vaativat osapuolilta riittävää älyllistä kapasiteettia, mahdollisuutta konditionaaliseen vertailujen pohdintaan (eli ”jossitteluun”). Ne edellyttävät myös riittävää refleksiivisyyspotentiaalia, toisin sanoen kykyä olla tietoinen ja seurausten analysointiin kykenevä subjekti, joka pystyy ylittämään oman egosentrisyytensä. Juuri tämä

¹¹⁹ MSS, s. 75–82.

¹²⁰ MSS, s. 47.

¹²¹ Mead *Journal of Philosophy* -lehden numerossa 19 vuonna 1922 julkaistussa artikkelissaan ”A Behavioristic Account of The Significant Symbol” (s. 162). Artikkelin on julkaistu myös kokoelmassa *SW* (s. 240–247).

liitti Meadin merkityskonstituution hänen minäkonseptioonsa niin, että kielellisten merkitysten kantajaksi piti edellyttää tietoinen ja toimiva minä.

Entä miten nämä potentiaalit syntyvät? Yhtäältä siihen vaaditaan korkeasti kehittyneet aivot, mutta toisaalta organismilta edellytetään myös kykyä muodostaa äänteellisiä eleitä, toisin sanoen puhe-elimistön kehittymistä. Merkityksellisten symbolien, kielen ja viime kädessä ajattelevan mielen syntymiseksi pitää vuorovaikutuksessa esiintyä vastavuoroista ja yhdenaikaista viestintää.

Meadin mukaan eleistä tärkeimmiksi muodostuvat lyhyet, äänen sisältävät eleet, koska niiden vaikutus kuulijaan ja vastavaikutus ovat välittömiä ja koska lyhyiden eleiden voidaan katsoa yksikäsitteisimmin merkitsevän samaa teon eri osapuolille. Äänen sisältäville eleille on tyypillistä, että niitä voidaan lyhentää, jolloin yksilö voi asettua helposti toisen asemaan ja tuntea aloitetun teon viedyksi loppuun. Lyhentäminen taas on tärkeää siksi, että mitä *vähemmän* eleet sisältävät ylimääräistä *informaatiota*, sitä vähemmän erilaisia *tulkintoja* ne sallivat ja sitä *tarkempi merkitys* niillä voi olla. Ymmärtämisen yksiköksi tulee tällöin lyhyt ja yhdenaikainen hetki, akti (*act*), josta voidaan käyttää myös ytimestä suomenkielistä ilmaisua ”teko”.

Samalla kun eleet yksinkertaistuvat ja lyhenevät, niiden merkitys täsmentyy. Kielen syntymistä kohti johtaa erityisesti se, että äänen sisältävät eleet ovat yksinkertaisia. Ja toisin kuin kuvat tai liikkeet, ne vetoavat suoraan älyyn, eivät niinkään aisteihin. Esimerkiksi koiran ei tarvitse hyökätä kenenkään kimppuun osoittaakseen aggressiota, vaan pelkkä ääntely saattaa riittää vaikutuksen aikaansaamiseksi, mikäli osapuolet aavistavat toiminnan todennäköiset seuraukset. Koira ei siis pure vaan ainoastaan murisee, jos se voi odottaa saavansa toiselta osapuolelta (karkeasti sanottuna) turpaansa vanhojen muistikuvien pohjalta. Eläintä ja ihmistä erottaa tässä suhteessa se, ettei eläinten viestintä ole välttämättä tietoista eikä valittua, kuten ihmisten yleensä on. Sen sijaan eläinten käyttäytymistä voidaan pitää vain ulkoisiin ärsykeisiin vastaavana tai sisäisiä tunteita välittömästi heijastavana.

Ihmisten maailmaan laajemmin yhdistettynä Meadin käsitys kielen synnystä näyttää oivaltavalta. Samalla kun ihminen puhuu, hän kuulee oman äänensä ja havaitsee toisten reaktiot, jotka vertautuvat hänen omaan puheeseensa.¹²² Näin on esimerkiksi puhujan ja kuulijoiden välillä seminaaritilaisuudessa, jossa puhujan esittämät ajatukset välittyvät hänelle vastaanottajien ilmeistä ja eleistä takaisin ikään kuin yhdenaikaisena kaikuna. Tältä pohjalta puhuja voi joko pysyttää tai muuttaa omaa äänteiden ja eleiden tuottamistapaansa nähdessään toisen osapuolen reaktiot. Samalla myös yleisö voi vaikuttaa tai tulee

¹²² Esimerkki Meadin (*MSS*, s. 62). Maurice Merleau-Ponty on esittänyt vastaavan ajatuksen teoksessaan *Le visible et l'invisible* (1964), jonka mukaan puhuva minä jakautuu puhuessaan kahtia: puhuvaan ja kuuntelemaan subjektiin.

Myös nykyisen lacanilaisen psykoanalyttisen käsityksen mukaan puhe ei vain ilmennä minuutta vaan toteutuu minän eri komponenttien välillä. Puhe ei ole sen enempää osa kehoa kuin ulkopuolisuuttakaan. Se ei ole myöskään tehoste vaan tulee libidon ja kuolevan kehon väliltä. Ihmisäänessä on siis yhtä aikaa vaikutteita sekä eteerisestä minuudesta että vieraudesta ja ulkopuolisuudesta. Se muistuttaa niin ihmisen sielukkaasta ja henkisestäkin puolesta kuin fyysis-materiaalisesta olemassaolosta. Niinpä tämä vahvistaa tutkimukseni keskeistä väitettä: ihmisen minuudesta löytyvät osatekijät ovat loogisia lopputuloksia oman puheen objektivoinnista ja vuorovaikutuksen prosessista, josta pitää erottua erikseen ”objektiminä” ja ”subjektiminä”. Olen käsitellyt kysymystä puheen olemuksesta tarkemmin teokseni *Dialoginen filosofia* (2003 ja 2008) luvussa 3, jossa lähestyn aihetta Emmanuel Levinasin kielikäsitteiden kautta.

vaikuttaneeksi viestin sisältöön, jonka rakentuminen tapahtuu tajunnan lisäksi prosessissa.

Kun ärsykkeiden ja reaktioiden vaikutus ja vastavaikutus ovat äänen sisältävien eleiden tapauksessa vieläpä yhdenaikaisia, viestinnän osapuolet voivat lukea toisiaan hyvinkin pienistä ja lyhyiksi typistyneistä eleistä. Ärsykkeistä ja reaktioista karsiutuvat siten pois viestinnän kannalta vähäarvoiset tekijät, ja eleet saavat symbolisen aseman kommunikaatiossa. Mead katsookin, että ihmisyyhteisöille ominainen kielellinen viestintä on syntynyt juuri näin. Merkityksellisen symbolin alkeismuotona voidaan siis pitää äänteellistä ja lyhyeksi typistynyttä elettä eli ”aloitettua tekoa”.

Asiaa voidaan havainnollistaa esimerkeillä. Kuvitellaanpa, että joku hiipii keskittyneesti työskentelevän toisen henkilön taakse ja huudahtaa yllättäen hänen korvaansa: ”Pöö!” Hän onnistuu luultavasti pelästyttämään toisen ihmisen mutta todennäköisesti säikähtää myös itse – jos ei suorastaan omaa ääntään, niin ainakin toisen ihmisen reaktiota. Näin eleellä on yhteinen vaikutus molempiin osapuoliin myös vuorovaikutuksessa muuntuneena, ja sen merkityksestä vallitsee yhteisymmärrys.

Toiseksi voidaan ajatella tilannetta, jossa käytettyjen autojen kauppias aikoo parantaa liikevoittojaan pyytämällä enintään seitsemän tuhannen euron arvoiseksi arvioimastaan kotterosta kymmenentuhatta euroa, mutta asiakkaan reaktion ja surkean viidentuhannen tarjouksen kuultuaan pidättäytyy hintapyyynnöstään ja tyytyy tekemään kaupat alkuperäisen arvionsa mukaiseen hintaan. Merkitys on tällöin tulos vuorovaikutuksesta, jossa molemmat osapuolet toistensa reaktioita aavistellen ja ”kepillä jäätä kokeillen” tulevat kauppahintaan, johon lopulta myös päädytään. Tässä tapauksessa ei ole tosin kyse kielellisten merkitysten syntymisestä vaan merkityksen määrittymisestä koskien kauppaa arvoa, mutta vuorovaikutuksen tilanne on samanlainen. Se sisältää arvailua ja toinen toisensa eleisiin tai reaktioihin sopeutumista.

Kolmantena esimerkkinä voidaan ajatella, että sotilasjoukkue etenee metsässä ja tiedustelija huudahtaa ”seis” arvellen havainneensa vihollisen. Mikäli myös toiset sotilaat tämän johdosta pysähtyvät ja toteavat havainnon oikeaksi, alkuperäisen viestin merkitys on varmistettu, ja se on palautunut lähettäjälle tavalla, jonka vaikutus itse on samanlainen kuin suora vaikutus muihin. Jos taas havainto osoittautuu vääräksi tai joku esimerkiksi ampuu vihollisen, joukkue voi jatkaa kulkuaan. Kun sanan ”seis” merkitys osoittautuu joko turhaksi tai tarpeelliseksi, semanttiseen merkitykseen liittyy myös arvo-merkitys.

Merkityksellinen viestintä voidaan määritellä ja erottaa pelkästä *vuorovaikutuksesta* sen perusteella, *ymmärtääkö* yksilö itse eleidensä merkityksen, toisin sanoen, kuinka tietoinen tai ”itsestään tietoinen” (*self-conscious*) hän on. Merkityksellisen viestinnän akti onkin kolmiportainen ja noudattaa hegeliläistä dialektiikkaa. Ensimmäisen vaiheen muodostaa ärsyke, toisen reaktio ja kolmannen sopeutumisen tuloksena saavutettu tulos, joka ilmenee merkityksenä.¹²³ Meadin käsityksen mukaan merkityksiä ei synny irrallaan vuorovaikutuksesta eikä ilman vähintään kahden ihmisen sosiaalista prosessia, jolloin moraalisen ongelman voi muodostaa eleisiin *mukautumisen* vaatimus: ”Pakotetaanko minua johonkin sosiaalisen vuorovaikutuksen osana?”

Meadiläisesti ajatellen merkitysten voidaan katsoa muodostuvan kehässä, ja tästä puolestaan seuraa toinen ongelma: merkitysten *alkuperää* koskeva kysymys. Ongelmana

¹²³ MSS, s. 76.

on, mistä merkitykset alun alkaen syntyvät suljettuun vuorovaikutuksen prosessiin. Entä millä edellytyksillä ihmiset voivat muuttaa reagoimistapojaan sekä luoda *uusia* merkityksiä, mikäli ihmisten vuorovaikutus on lukittu sosiaalisen reagoimisen kehään? Mead näyttää tiedostaneen tämän ongelman, ja yleisesti hän puhuukin ”kielen alkuperän” (*the origin of language*) jäljittämisestä luennoissaan laajentaen semanttista kysymystä pelkkien merkkien ja merkitysten alueelta koko inhimilliseen kieleen.¹²⁴

Eräs keskeinen kysymys on, voiko symboli olla merkityksellinen (*meaningful*) olematta merkityksellinen mielessä ’tärkeä’ tai ’olennainen’ (*significant*). Tai voiko symboli olla ”tärkeä” tai ”olennainen” olematta merkityksellinen? Kuten edellä lainatuista tekstipassuksista voidaan todeta, Mead käytti merkityksellisistä symboleista nimenomaan käsitettä ’*significant*’, joka voitaisiin suomentaa myös sanalla ”merkitsevä” erotuksena ”merkityksellisestä”, ”tärkeästä” ja ”olennaisesta”.

Antamatta tämän pulman johdatella tarkasteluja syvemmälle semiotiikan pyörteisiin voidaan katsoa, että Meadin tavassa yhdistää merkitsevyys merkitysoppiin näkyi hänen yrityksensä luoda merkityksenteoriaa *käytännöllisesti* merkitsevien aktien ja toiminnan teorian varaan. *Merkitseminen (signification)*¹²⁵ kun on varmasti konkreettisempaa ja ”toiminnallisempaa” kuin ideaalisten *merkitysten* tavoittelu pelkkien ajatusten turvin. Itse sanoisin, että Mead käsitti kielelliset merkitykset ja arvomerkitykset samoiksi niin, että hän piti semioottisesti merkitseviä ja semanttisesti merkityksellisiä asioita, ilmiöitä ja symboleja aina *myös arvokkuus- ja tärkeysnäkökohtia sisältävinä*.¹²⁶ Tämä puolestaan liittyi hänen ajattelunsa poliittiseen ja pragmaattiseen luonteeseen.

Mutta Meadin ajatukset olivat myös muulla tavoin kysymyksiä herättäviä. Mead näyttää olettaneen, että ilmaisun subjekti tekee jatkuvasti arvioita ympäristön reaktioista ja muuntaa omaa ilmaisuaan tämän arvioinnin mukaisesti. Juuri tätä kautta ongelmiksi muodostuvat toisten ihmisten reaktioiden tuottamat asenteet ja arviot sekä ”oman puheen” alkuperä: johtuuko se omasta itsestä vai toisten aikaansaamasta stimulaatiosta vai molemmista ja missä suhteessa? Ongelmiksi nousevat edellä mainittujen osapuolten suhde sekä niiden välisten arvokiistojen ja ymmärtämisen ristiriitojen ratkaiseminen. Pulmia tuottavat myös minän ja toiseuden huomioonottamisen yhdenaikaisuus sekä tietoisuuden ja alitajunnan suhde tässä prosessissa.

Mead vei joka tapauksessa merkityksenteoriansa pelkkää behavioristista ja ärsykkeiden sekä reaktioiden mallista muodostettua kaaviota paljon pitemmälle. Itse asiassa hän kääntyi pitkälti vastustamaan behavioristista ajattelutapaa, jota hän oli päätenyt pitämään mekanistisena. Meadin merkityksenteoriaa leimasi käsitys, ettei kielellisten merkitysten syntymistä voida eikä pitäisi määritellä koskaan vain ärsykkeiden tai reaktioiden osatekijöistä koostuvaksi. Sen sijaan merkitysten tuottaminen ja ymmärtäminen vastaavat pikemminkin *tottumusta* tai *taipumusta* käyttäytyä odotetulla tavalla tietyissä tilanteissa.

¹²⁴ MSS, s. 51.

¹²⁵ Mead käytti merkitsemisen (*signification*) käsitettä juuri tässä toimintaan viittaavassa mielessä esimerkiksi *Journal of Philosophy* -lehden numerossa 19 vuonna 1922 julkaistussa artikkelissaan ”A Behavioristic Account of The Significant Symbol” (s. 160–163). Muiden muassa Filipe Carreira da Silva on pitänyt tätä myöhäiskauden artikkelia keskeisenä Meadin toimintakäsitykselle teoksessaan *Mead and Modernity* (2007, s. 120).

¹²⁶ Palaan merkityso pillisten merkitysten ja arvomerkitysten suhteeseen tarkemmin Meadin merkityksenteoriaa ja Karl R. Popperin evolutiivista tietoteoriaa vertailevassa luvussa 6.2.

Kielessä esiintyvät merkitykset ovat siis eräänlaisia *käyttäytymisdispositioita*, odotuksia tai niiden symboleja taikka symboliesityksiä, jotka voivat lopulta esineistyä myös rooleiksi. Tätäkin kautta voidaan väittää, että sanojen sijasta alussa oli teko ja puhutun kielen asemasta sittenkin merkki.

3.1.3. Mielen, itsen ja tietoisuuden synty

Meadin mukaan eleistä voi kehittyä merkityksellisiä symboleja ja niistä edelleen kieli. Mutta myös mieli ja äly tulevat mahdollisiksi vain sisäistämällä tämä eleiden keskustelu. Minuuden rakentuminen ja persoonan muodostuminen puolestaan vaativat aivan samoja kehityskaskia kuin mielen kehityksessäkin tarvitaan. Kieli on siis Meadin käsityksen mukaan mieltä edeltävää, ja mieli puolestaan tekee minuuden ja sen persoonalliset ilmaisu-
mahdollisiksi.

”Sielun” sijaan Mead puhui aina ”mielestä” (*mind*). Mielen hän ajatteli kehittyvän samoin ja samassa yhteydessä kuin merkitystenkin. Merkitysten ja mielten syntyminen liittyvät Meadin mukaan yhteen. Mielellä Mead ei kuitenkaan tarkoittanut *samaa asiaa* kuin *merkityksillä*. Eräät nykyajan kielifilosofit ovat pitäneet mielen ja merkityksen käsitteitä yhtäpitävinä ja katsoneet, että ne viittaavat samaan asiaan. Sen sijaan Mead teki mielten ja merkitysten välille tarkan eron. Merkitykset liittyvät vain kieleen, kun taas mieli voidaan ajatella joko substanssimaiseksi entiteetiksi tai toiminnoksi, joka vastaa suurin piirtein samaa kuin tajunnan käsite. Tajuntaan puolestaan luetaan sekä tietoisuus että tiedostumaton (eli alitajunta). Tajunnasta poiketen mieli voi olla olemukseltaan myös sosiaalinen ja yliksiöllinen. Siten se voi vastata osittain Meadin käsitettä ’*generalized other*’ (”yleistynyt toinen”), ja yksilötajuntaa ajatellen se voidaan jakaa minuuden eri puoliin, eli subjektiminään (*I*) ja objektiminään (*me*). ’Itse’ eli *self* puolestaan liittyy lähtökohtaan: minän kykyyn suuntautua omaan itseensä ja tulla tietoiseksi itsestään.

Mielen syntyminen liittyy läheisesti toiminnan käsitteeseen. Mead kirjoittaa, että

[v]ain mikäli eleet nähdään merkitsevinä symboleina, mielen olemassaolo on mahdollista, sillä ainoastaan merkityksellisinä symboleina pidettyjen eleiden kautta on mahdollista edellyttää ajattelua, joka puolestaan on yksilön sisäistä tai epäsuoraa keskustelua itsensä sekä kuvatuunlaisten eleiden kanssa. [*Only in terms of gestures as significant symbols is the existence of mind or intelligence possible; for only in terms of gestures which are significant symbols can thinking – which is simply an internalized or implicit conversation of the individual with himself by means of such gestures – take place.*]¹²⁷

Mieli on yksilöiden osallistumista sosiaaliseen vuorovaikutukseen, joka on järjestynyttä, toisin sanoen toimintaa. Se on muiden asenteiden ottamista suhteessa omiin eleisiin ja sitä kautta merkityksellisten symbolien käyttöä ja muokkausta sekä ”orkestroitumista” kokonaisuudeksi.

Huomiota edellä siteeratussa katkelmassa herättää Meadin viittaus ihmisyksilön ”sisäi-

¹²⁷ MSS, 47.

seen keskusteluun”. Hänen mukaansa mieli syntyy, kun ihminen kykenee käymään ”itsensä tietoisuutta” dialogia itsensä kanssa. Esimerkiksi John D. Baldwin on käyttänyt tästä sisäisestä puheesta myöhemmin nimitystä ”*inner conversation*”.¹²⁸ Teoksen *Mind, Self, and Society* luennoissa ”Self” Mead kirjoittaa, että oman itsen tiedostaminen ja sisäinen keskustelu liittyvät mielen syntymiseen ja ovat ehtoja sille:

Ihminen voi tietenkin kuulla kuuntelematta, nähdä tavalla, jolla hän ei havaitse tai tiedosta, sekä tehdä asioita, joista hän ei ole tietoinen. Mutta [mieli syntyy], kun ihminen vastaa sellaiseen, minkä hän osoittaa toiselle ihmiselle ja jossa yhteydessä hänen oma vastauksensa tulee osaksi hänen käyttäytymistään: jossa hän ei ainoastaan kuule omaa itseään vaan vastaa itselleen sekä puhuu ja vastaa omalle itselleen aivan samoin kuin toinen ihminen vastaa hänelle. Juuri silloin kyse on käyttäytymisestä, jossa yksilöt tulevat objekteiksi itselleen. [*Of course, one may hear without listening; one may see things that he does not realize; do things that he is not really aware of. But it is where one does respond to that which he addresses to another and where that response of his own becomes a part of his conduct, where he not only hears himself but responds to himself, talks and replies to himself as truly as the other person replies to him, that we have behavior in which the individuals become objects to themselves.*]¹²⁹

Meadin ajattelulle oli ominaista näkemys, että mieli on emergentti rakenne, joka voi kohota omalle sosiaaliselle tasolleen yksilöiden yli. Hän ei toisaalta käsittänyt mieltä transsendentiksi tai pitänyt sitä ihmisen sisäisenä ”transsendentaalisena egona” Kantin ja Husserlin tavoin. Sen sijaan Meadin mukaan mieli ilmenee inhimillisessä vuorovaikutuksessa muodostaen *olemukseltaan* psyykkisen mutta sosiaalisesti, biologisesti ja fysiologisesti *riippuvan* rakenteen. Sen perusluonne jää osittain arvoitukseksi tai ainakin jonkin verran avoimeksi – transsendentalistisia käsityskantoja muistuttavalla tavalla. Mutta siitä voidaan olla varmoja, että mielen (*mind*) käsite ei liittynyt Meadin ajattelussa pelkkään merkitysooppiin ja kieleen, vaan hän piti mieltä perusluonteeltaan psyykkisenä, sosiaalisena ja tajunnallisena ilmiönä.

Mead onnistui kulkemaan Kharybdiksen ja Skyllan välistä sikäli, että toisaalta hän hylkäsi näkökannan, jonka mukaan mieli on materiasta riippumaton substanssi. Mutta toisaalta hän torjui myös behavioristien yritykset palauttaa mielen pelkästään fysiologiselle tai neurologiselle tasolle, toisin sanoen materialistisiin lähtökohtiin. Meadin ratkaisut vaikuttavat hyväksyttäviltä sikäli, että ne voivat tyydyttää molempia näkökantoja kieltämättä kumpaakaan täysin. Mead katsoi, että mieli voidaan selittää behavioristisesti, jos käytetään Occamin partaveistä, kiistetään mielten olemassaolo substansseina ja nähdään mielet inhimillisten organismien välisessä toiminnassa koostuvina tutkimushypoteeseina.

Meadin näkökulmasta ei olisi kuitenkaan syytä kieltää mielten olemassaoloa itsenäisinä substansseina kokonaan. Fysikaalinen, biologinen ja elollinen eksistenssitaso on

¹²⁸ John D. Baldwin teoksessaan *George Herbert Mead – Unifying Theory for Sociology* (1989, s. 81). Olen itse käsitellyt kysymystä kirjani *Dialoginen filosofia* luvussa ”Keskustelu itsen kanssa” (2003, s. 177–181 ja 2008, s. 180–183).

¹²⁹ MSS, s. 139.

välttämätön mutta ei riittävä ehto merkitysten ja mielten syntymiselle. Selvää on, ettei merkityksellisten symbolien synty ja vuorovaikutus olisi mahdollista ilman aineellisia, fysikaalisia ja biologisesti olemassa olevia yksilöitä aivoineen ja hermoverkkoineen, mutta yhtä totta on myös se, minkä tiedämme kehityspsykologiasta. Ilman sosiaalista vuorovaikutusta yksilöt eivät kehity tietoisiksi ja tajunnallisesti tai henkisesti kykeneviksi olennoiksi, jotka voivat sisäistää merkityksiä ja symboleja sekä operoida niillä. Tähän liittyen Mead lausui:

Itse on jotakin, mikä kehittyy; se ei ole alkuaan synnynnäinen vaan muodostuu sosiaalisen kokemisen ja aktiivisuuden prosessissa, toisin sanoen kehittyy tietylle yksilölle niiden suhteiden tuloksena, joita hänellä on prosessin kokonaisuuteen ja tässä prosessissa oleviin muihin yksilöihin. [*The self is something which has a development; it is not initially there, at birth, but arises in the process of social experience and activity, that is, develops in the given individual as a result of his relations to that process as a whole and to other individuals within that process.*]¹³⁰

Meadin kannalta katsottuna mieli on yksilöiden osallistumista sellaiseen vuorovaikutusprosessiin, jossa merkitykselliset symbolit ilmenevät kielellisinä. Ajatteleva puolestaan on sekä yksilön kielellistä käyttäytymistä toisten ihmisten keskuudessa että ihmisen sisäistä keskustelua itsensä kanssa.

Jännittäväksi Meadin teoria mielen syntymisestä tulee, kun kysytään, kumpi loppujen lopuksi edeltää kumpaa: mieli merkitsevien symbolien syntymistä vai merkitsevät symbolit mieltä. Mead totesi kysymyksen johdosta seuraavasti:

[...] ei ole tai ole voinut olla mieltä tai ajattelua ilman kieltä; ja kielen kehittymisen varhaisvaiheiden on täytynyt edeltää mielen tai ajattelun kehittymistä. [(...) *there neither can be or could have been any mind or thought without language; and the early stages of the development of language must have been prior to the development of mind or thought.*]¹³¹

Tämän mukaan kieli väistämättä edeltää mielen ja ajattelun syntyä, mutta ongelmalliseksi tilanne muodostuu siinä, että mielten osallistuminen kielellisen vuorovaikutuksen tai viestinnän prosessiin näyttäisi olevan myös emergoitumisen ehto. Keskeinen kysymys on, *mistä johtuu*, että prosessissa ylipäänsä voi syntyä merkityksellisiä symboleja, kieltä ja sitä kautta mieliä sekä tietoista ajattelua. Tähän kysymykseen Mead ei lopultakaan antanut vastausta, vaan hänen teoriansa jäi pelkästään kuvailevaksi yltämättä selittämään syitä tai vastaamaan kysymykseen ”miksi”.

Oma käsitykseni onkin, että näkemykset merkitysten ja mielten syntymisestä ovat perimmältään *ei-todistuvia*. Siten myös vastaukset sijoittuvat transsendentin alueelle muodostaen metafysiikkaa, jonka piirissä varmaa tietoa ei voida saavuttaa. Juuri tässä on filosofoimisen paikka sikäli, että kohtaamme tieteellisen tiedonmuodostuksen rajan. Myöskään rajojen ylittäminen tai koettelu ei ole väärin tai hyödytöntä, sillä myös sellaisen

¹³⁰ MSS, s. 135.

¹³¹ MSS, s. 192.

asian testaaminen, josta ei voida saada tietoa, valaisee tietämyksemme koko kenttää.

Sielun, mielen, itsen, minuuden tai persoonan paikantaminen transsendentin alueelle on ollut filosofian historiassa hyvin ymmärrettävää. Elämähän näyttäytyy meille *ikään kuin* siinä olisi itsenäisiä substantiaalisia egoja, esimerkiksi sieluja, mieliä, minuuksia tai persoonia, vaikka niiden toiminnallisia vastineita (kuten pysyvää tietoisuutta tai tajuntaa) ei ole voitu löytää sen enempää aistihavaintojen maailmasta, syy-seuraus-suhteiden varaan rakentuvista ilmiöistä kuin ihmisten käyttäytymistottumuksistakaan. Näin ollen ei ole ihme, miksi monet filosofit ovat ratkaisseet ongelman myöntämällä sielun, mielen, itsen, minuuden tai persoonan (tai jonkin niistä vastaavan toiminnon) olemassaolon mutta vieneet sen samalla liiteriin todeten, että se on *edellytettävä* vaikka sitä ei voidakaan *havaita* tai *todistaa*. Myös Mead kohtasi tämän ongelman ajattelussaan kipeällä tavalla.

3.2. Minuuden kehitys ja rakenne

Meadin vuorovaikutuskäsitys ja hänen merkityksenteoriansa näyttävät ainakin nopeasti katsoen hyvin uskottavilta ja selitysvoimaisilta, mutta loogisesti ajatellen niitä kohtaan voidaan esittää myös kritiikkiä. Mead ajatteli, että merkityksellisten symbolien syntymisen edellyttää *vaikutusyhteyden* itsen ja toisten ihmisten välille siten, että toimija eleillään tuottaa muille vaikutuksen, jonka hän sitten tulkitsee tuottavan itselleen saman vaikutuksen. Olennaista on, että toimijan on joka tapauksessa *tulkittava* omista lähtökohdistaan se vaikutus, jonka hän arvelee saaneensa muissa aikaan. Toimijathan eivät voi tarkastella itsensä ja muiden välisiä suhteita omasta näkökulmastaan riippumatta, vaan heillä on välttämättä aina pelkkä itsen näkökulma muihin.

Siitä, että toimijan on *tulkittava* vaikutus, jonka hän arvelee saavansa muissa aikaan, seuraa, että toimijan *ei tarvitsisi olettaa yhteyttä itsen ja toisen välille ollenkaan*, sillä toimijalla voi olla ja myös välttämättä on jokin oma *ennakko-oletus* siitä, mikä tuo vaikutus olisi. Periaatteessa toimija voisi rakentaa tämän vaikutuksen (ja sen mukaisen merkityksen) vuorovaikutuksen kehään myös *kokonaan omin toimin*, vuorovaikutusaktiin liittyvistä mahdollisista tarkoituksista *riippumatta*. Näin ilmaisen subjekti voisi päätyä antamaan sekä eleille, jotka hän arvelee saaneensa muissa aikaan, että niille omille eleilleen, jotka hän tulkitsee muissa aikaansaamiensa eleiden vaikutukseksi itsessä, aivan minkä merkityksen tahansa. Tämän merkityksen toimija voisi antaa eleilleen siitä riippumatta, tulkitseeko hän eleitään toiseuden kautta vai ei.

Tästä näkyy kaksi asiaa. Yhtäältä (1) näyttäisi seuraavan kehäpäätelmä, mistä puolestaan johtuu, ettei kehässä voisi syntyä mitään merkityksellisiä symboleita. Jos merkityksellisten symbolien oletetaan syntyvän siten, että kaikki toimijat ”saavat itsessä aikaan epäsuoran vaikutuksen, joka on samanlainen kuin suora vaikutus muissa”, kaikkien on joko pysyttävä paikoillaan tai liikuttava täsmälleen samoja liikelakeja noudattaen.¹³²

¹³² Kirjallisuustieteilijöillä on osuva nimitys niin sanottua Chicagon koulukuntaa edustaville tulkinta-teoreetikoille, joiden kehäpäätelmiin liittyy vastaavanlaisia ongelmia merkityskysymyksissä: uusaristoteelikot. Mainittakoon, että ’uusaristoteelisyydellä’ on myös tästä poikkeava merkitys lajiuniversaaleja painottavassa biologiassa ja moraalista toimijuutta korostavassa luonnonoikeusfilosofiassa. Meadin ja Deweyn pragmatismista nimitystä ”*Chicago School*” puolestaan käyttivät William James eräässä kirjeessään Deweylle vuonna 1903 ja Charles Peirce vuotta myöhemmässä artikkelissaan. Scheffler 1974, s. 150.

Tämä puolestaan on – paitsi luonnontieteen lakeja noudattavaksi typistetyn luonnonolion piirre – myös massakulttuurin ja totalitarististen yhteiskuntajärjestelmien ominaisuus. Toisaalta (2) Mead näytti ajatelleen, että merkityksellisten symbolien syntyminen ja yhteiskunnallinen luovuus olisivat mahdollisia ja toivottavia ilmiöitä.

Kuten jo edellä totesin Meadin ajatteluun viitaten, eleet ja niiden vuorovaikutus voivat käynnistää ihmisen tietoisuuden omasta itsestään (*self*). Symbolisista eleistä tulee tällöin ajattelun aineksia, joista muodostuu ihmisen mieli. Itsen käsitettä voidaan tarkastella vielä tarkemmin, ja Meadin mukaan se jakautuu havaintojen ja tiedostamisen kohteena olevaan objektiminään (*me*) ja subjektiminään (*I*). Mihin näitä käsitteitä sitten tarvitaan? Olen esittänyt vastauksen jo edellä ongelman muodossa.

Väitteeni on, että Mead tarvitsi 'I':n käsitteen, jotta hänen oli mahdollista ajatella, että kehään voi alkuunkaan syntyä merkityksellisiä symboleja. Pelkkä ”objektiminä” ei nimittäin voi tehdä kehässä mitään tai on asettunut pelkäksi esineeksi (mihin viittaa myös siitä käytetty nimitys). Näyttää siis siltä, että Meadin oli joko edellytettävä paradoksaalinen kehäasetelma tai koetettava selittää merkitysten synty introdusoimalla teoriansa pelastukseksi merkitysten syntymisen mahdollistava ja suljetusta kehämäisestä prosessista ulospäin hengittävä ”luova minä”.

Paradoksaaliset ja kehämäiset piirteet ovat ensisijaisesti päättelyn ongelmia. Ne eivät haittaa Meadin tarkoitusten ymmärtämistä eivätkä myöskään ihmisten tieteellistä tutkimista, ja kaikkiin ihmistieteisiin voidaan nähdä liittyvän samantapaisia ongelmia. Joissakin tapauksissa tieteellisten selitysten kehämäisyyksistä on voitu tehdä ymmärtämisen apuneuvoja, kuten hermeneuttisessa tieteenfilosofiassa, jossa kehät ja niissä tapahtuvat tulkinnat on myönnetty osaksi ihmisten elämäntilanteita. Mutta mikäli arvioidaan sitä, mistä nämä ihmistä koskevat teoriat voivat olla merkkeinä ihmisten tavassa tarkastella itseään, tai voisivatko ne olla tämän tarkastelutavan syinä tai pysyttäjinä, loogisuuden vaatimus tulee tärkeäksi. Vaikka Meadin esitys päädyttäisiin tulkitsemaan vain yhdeksi ihmistä koskevaksi representaatioksi, jonka ei tarvitse niinkään selittää todellisuutta tyhjentävästi kuin olla sitä koskeva heuristinen luomus, esityksen pitäisi olla sisäisesti ristiriidaton. Epäkonsekventin teorian välityksellä emme voi ymmärtää todellisuutta entistä paremmin.

Tässä yhteydessä en ota kantaa siihen elämänfilosofiseen kysymykseen, missä määrin *elämä tai ihmisyyys itsessään* on ristiriitaista tai ristiriitojen läpäisemää. Myöskään Mead ei kiinnittänyt paljoa huomiota esimerkiksi hegeliläiselle ajattelulle ominaisiin ristiriidan ja negaation käsitteisiin, vaan hänen käsityksensä todellisuudesta nojasivat enemmänkin evoluutiot teoriasta juurensa juontavaan kehitysuskuon. Pyrkimyksessään yhtenäisteoriaan ja harmoniaan Mead oli metafyyssisen ykseysfilosofian kannattaja ja sikäli heikohkosti valittu esikuva postmodernisteille ja jälkistrukturalisteille. Yhteydet viimeksi mainittuihin koskevatkin lähinnä minuuden sosiaalisuutta tai purkautumista osatekijöihin.

3.2.1. Kuinka vuorovaikutuksen tutkiminen tuotti minäkonseption?

Ennen kuin otan edellä mainitsemani kehäpäätelmän ongelman ja itsen (*self*) kahdentumisen *me:hin* ja *I:hin* esille systemaattisesti, esittelen, miten Mead kuvaili minuuden muodostumista, mistä osatekijöistä minuuksensa hän muokkoi, mitä hän sanoi

minuutta kuvailevista käsitteistä ja kuinka ne liittyivät subjektin, objektin sekä sosiaalisuuden käsitteisiin.

Meadin minäkonseption kannalta tärkeitä ovat seuraavat seikat. Esitän nämä periaatteet luettelomaisesti vain siksi, että muuten ei ole mahdollista keskittyä olennaiseen Meadin ajatuksissa. Toisaalta nämä ideat esiintyvät Meadin tuotannossa yleisinä ja yhtä yksiselitteisinä kuin annettuinkin. Poimintojani ei pidä ymmärtää oppilauseina, mutta niiden kautta avautuu havainnollinen ja edustava näköala Meadin ajatteluun.

- 1) Mead sanoo, että "[...] ihmisen tietoisuus merkitysten yhteydessä ja virrassa riippuu siitä, että hän [...] ottaa toisen asenteen omiin eleisiinsä. [...] *the individual's consciousness of the content and flow of meaning involved depends on his thus taking the attitude of the other toward his own gestures.*]"¹³³
- 2) Meadin mukaan merkitsevien symbolien välittämä merkitys on sosiaalista, koska "[e]le tai symboli edellyttää aina ollakseen merkitsevä sen kokemuksen ja käyttäytymisen sosiaalisen prosessin, jossa se syntyy; tai, kuten loogikot sanovat, keskustelun universumiin sisältyy aina se termien merkitysyhteys tai kenttä, jossa merkityksellisillä eleillä tai symboleilla tosiasiaassa on merkitys. [*The significant gesture or symbol always presupposes for its significance the social process of experience and behavior in which it arises; or, as the logicians say, a universe of discourse is always implied as the context in terms of which, or as the field within which, significant gestures or symbols do in fact have significance.*]"¹³⁴
- 3) Minä on Meadin mukaan kuka tahansa sellainen ihminen, joka on tullut itselleen sosiaaliseksi objektiksi, sillä "[...] vain mikäli hän ottaa sen jäsentyneen sosiaalisen ryhmän asenteet, johon hän kuuluu järjestyneen, yhteistoiminnallisen sosiaalisen aktiivisuuden perusteella ja johon tämä ryhmä sellaisenaan liittyy, hänen minänsä kehittyy täysin ja on kykenevä hallitsemaan näin kehittyntä minuuttaan. [...] *only in so far as he takes the attitudes of the organized social group to which he belongs toward the organized, co-operative social activity or set of such activities in which that group as such is engaged, does he develop a complete self or possess the sort of complete self he has developed.*]"¹³⁵
- 4) *Minuus* kehittyy roolinoton, toisten asenteiden hyväksymisen ja niiden välityksellä tapahtuvan itsen ymmärtämisen kautta. Tälle yhdenmukaisesti Mead katsoo, että *järjestynyt yhteiskunta* toteutuu vastaavanlaisen samastumisen seurauksena. Hänen mukaansa "[...] inhimillisen yhteiskunnan monimutkaiset yhteistoiminnan prosessit ja aktiviteetit sekä institutionalisoituneet toiminnot ovat myös mahdollisia vain, jos kaikki niihin kuuluvat yksilöt voivat yhteiskunnan jäsenenä ottaa niiden toisten yksilöiden yleiset asenteet, jotka osallistuvat

¹³³ MSS, s. 47.

¹³⁴ MSS, s. 89.

¹³⁵ MSS, s. 155.

tämän yhteisön prosesseihin, toimintaan, institutionalisoituihin toimintamuotoihin ja kokemusperäisissä suhteissa ja vuorovaikutuksessa järjestyneeseen sosiaaliseen kokonaisuuteen – sekä voivat suunnata omaa käyttäytymistään sen mukaisesti. *[...] the complex co-operative processes and activities and institutional functionings of organized human society are also possible only in so far as every individual involved in them or belonging to that society can take the general attitudes of all other such individuals with reference to these processes and activities and institutional functionings, and to the organized social whole of experiential relations and interactions thereby constituted – and can direct his own behavior accordingly.]”*¹³⁶

- 5) Minuus, jonka kokonaisuudesta Mead käyttää myös nimitystä ”self”, ei hänen mukaansa muodostu ihmiselle heti vaan kahdessa vaiheessa. Tämän merkiksi hän lausuu: ”Olen painottanut, että minuuden täyteen kehitykseen sisältyy kaksi yleistä tasoa. Ensimmäisessä vaiheessa yksilön minuus syntyy yksinkertaisesti muiden ihmisten tietyistä asenteista häntä itseään kohtaan samoin kuin toisiaan kohtaan niissä sosiaalisissa teoissa, joihin hän osallistuu. Toisessa vaiheessa minuutta eivät luo pelkästään yleistyneen toisen erillisistä ja yksilöllisistä asenteista muodostuva organisaatio tai sosiaalinen ryhmä, johon ihminen kuuluu. Sen sijaan sosiaaliset tai ryhmäasenteet joutuvat yksilön suoran kokemuksen kenttään, ja ne liitetään aineksina hänen minänsä rakenteeseen tai perustaan, [...]. *[I have pointed out, then, that there are two general stages in the full development of the self. At the first of these stages, the individual’s self is constituted simply by an organization of the particular attitudes of other individuals toward himself and toward one another in the specific social acts in which he participates with them. But at the second stage in the full development of the individual’s self that self is constituted not only by an organization of these particular individual attitudes of the generalized other or the social group as a whole to which he belongs. These social or group attitudes are brought within the individual’s field of direct experience, and are included as elements in the structure or constitution of his self, (...).]”*¹³⁷
- 6) Ihmisen edellä selitetystä kyvystä ottaa muiden rooli itseään kohtaan kehittyy Meadin mukaan ”yleistynyt toinen”, ja hän sanookin, että ”[s]ellaista järjestynyttä yhteisöä tai sosiaalista ryhmää, joka antaa yksilölle hänen minuutensa ykseyden, voidaan kutsua ’yleistyneeksi toiseksi’”. *[The organized community or social group which gives to the individual his unity of self may be called ’the generalized other’.]”*¹³⁸
- 7) Mead lukitsi omana itsenään olemisen niin vahvasti toiseuteen, että hän piti toisiin ihmisiin samastumista ja heidän rooliensa ottamista suoranaisena ehtona

¹³⁶ MSS, s. 155.

¹³⁷ MSS, s. 158.

¹³⁸ MSS, s. 154.

yksilön omana itsenään olemiselle. Hän kuvaili tilannetta muun muassa näin: ”Kun toisen vastauksesta tulee olennainen osa yksilön kokemusta tai käytöstä; kun toisen asenteiden ottamisesta tulee olennainen osa hänen käyttäytymistään – silloin yksilö ilmenee itsenä hänen omassa kokemuksessaan; ja ellei näin tapahdu, hän ei esiinny itsenä. [*When the response of the other becomes an essential part in the experience or conduct of the individual; when taking the attitude of the other becomes an essential part in his behavior – then the individual appears in his own experience as a self; and until this happens he does not appear as a self.*]”¹³⁹

Tekstilainauksista käy ilmi, että Meadin ajattelua luonnehti näkemyksellinen varmuus, mutta sille olivat ominaisia pikemminkin kuvailevuus ja puheenomaisuus kuin tarkka sähkösanomatyyppinen määritelmällisyys. Jo siksi totean tyytyneeni kompromissiin altistaessani hänen ajatteluaan analyttiselle tarkastelulle. Eräällä tavalla tämä on ollut kuitenkin välttämätöntä hänen ideoidensa selvittämiseksi, sillä aivan kuten esittämistäni sitaateista voidaan havaita, Meadin tapa ilmaista itseään oli runsas ja rönsyilevä, ja hänen lauserakenteensa olivat hegeliläisten esikuviansa mukaisia.

Mead siis erotti yksilöminässä kaksi vaihetta, *me:n* ja *I:n*. *Me* muodostuu Meadin mukaan muiden ihmisten niistä asenteista, jotka ovat jäsenyneet ohjaamaan omaa käyttäytymistämme. Sen sijaan *I:lla* Mead tarkoitti minuuden yksilöllistä puolta, jonka edellyttämisen tehtävänä oli varmistaa, ettei ihmistä tarvinnut olettaa mekaanisesti käyttäytyväksi suorittajaksi, mikä vaatimus muutoin näytti seuraavan. Tämä usein ”subjektiminäksi” luonnehdittu postulaatti ilmestyi Meadin minäkonseptioon toiseuden kautta muodostetun *’me’:n* (eli ”objektiminän”) rinnalle ja sen täydennykseksi.¹⁴⁰

Erään pohdinnanaiheen muodostaa se, millainen ero tai ”tehtävien jako” Meadin ajattelussa vallitsi itsen eli *self:in* ja minän eri puolien, eli *I:n* ja *me:n*, välillä. Nähdäkseni Meadin tavasta käyttää näitä käsitteitä voidaan päätellä, että sana ”*self*” (’itse’) viittasi eräänlaiseen olemassa olevaksi ajateltuun entiteettiin. Tärkeää itsen käsitteessä on siihen liittyvä *itsereflektion* suhde. Itsen havainnoiminen tuottaa helposti kehäpäätelmän ja tarkastelijana ja kohteena olemisen yhdenaikaisuudesta johtuvan halkeaman oman minuuden ymmärtämiseen. Mainittakoon, että tässä tutkimuksessa olen käyttänyt *self*-käsitteen suomennoksena ”itsen” ohella toisinaan myös sanaa ”minuus” viitaten minuuden

¹³⁹ MSS, s. 195.

¹⁴⁰ Kyseessä ovat englannin kielen yksikön ensimmäisen persoonan pronomini ”*I*” ja sen objektimuoto ”*me*”, jota ei pitäisi sekoittaa suomen kielen sanaan ”*me*”, vaikka Meadin ajattelun yhteisöllisyyttä korostavan luonteen vuoksi niin saattaa helposti käydäkin. Tällä tavoin ”*me*”-käsitettä on venyttänyt esimerkiksi Antti Eskola teoksessaan *Persoonallisuuskäsityksistä elämäntapaan* (1985, s. 136). Sitä, mihin suomen kielen ”*me*”-sana viittaa, vastaa Meadin konseptiossa parhaiten ”*generalized other*”, ’yleistynyt toinen’. Tässä yhteydessä ei voitane sivuuttaa sitäkään, että Meadin käsite *’self*’ puolestaan liittyi hegeliläiseen näkemykseen ”itsestä” absoluuttisen Hengen työntekijänä. Siten se on nähtävissä yhtäältä vaikeaselkoisena metafyyssisenä käsitteenä mutta toisaalta myös pelkkänä kielen indefiniittipronominina.

Subjektiminän ja objektiminän käsitteet ovat suomennoksia *I:n* ja *me:n* käsitteistä, ja niitä käytetään varsin yleisesti kuvaamaan, mistä *I:n* ja *me:n* välisessä erossa on kysymys. Mead käytti subjektin ja objektin käsitteitä minäkonseptiossaan varovasti, mikä kuvastanee enemmänkin vain sitä, että englannin kielessä hänen tarkoittamilleen asioille oli luontevammat vastineet (*’I* ja *’me*’), kuin sitä, että subjektina oleminen ja objektina oleminen olisivat olleet Meadille jotenkin vieraita tai merkityksettömiä aiheita tai että hän olisi vältellyt näitä käsitteitä.

kokonaisuuteen ja objektivoinnille antautumattomaan olemukseen, kun taas ”I:n” ja ”me:n” suomennoksena olen käyttänyt esineellistävämmältä vivahtavaa muotoa ”minä”. Näiden sanojen runsas selittäminen johtuu englanninkielisten ilmaisujen huonosta käännettävyydestä suomen kielelle, ja tästä syystä minun on ollut pakko kääntää koko ajatusmaailmaa. Ei ole perusteetonta väittää, että jonkin muun kielialueen ajatteluperinteessä koko jakoa subjektiminään ja objektiminään ei tässä muodossa esiintyisi.¹⁴¹

3.2.2. Mead ja transsendentalismi

Ihmiseen on eri filosofioissa ajateltu sisältyvän jotain pyhää, hengellistä, henkistä tai ylipäänsä jotain sellaista, mikä hänessä on persoonallista yksilöllisessä ja materiaaliisiin seikkoihin palautumattomassa merkityksessä. Sen sijaan Mead vastusti jo ajattelunsa varhaisvaiheissa näkemyksiä, että ihmisen mieli, tietoisuus ja tajunta ovat ylikuonnollisia tai ihmiseen olemuksellisesti liittyviä substansseja.

Filosofiset näkemykset jaetaan usein kahtia juuri sillä perusteella, katsotaanko ihmiseen sisältyvän sentapaisia apriorisia eli kokemusta edeltäviä seikkoja, joita on usein kuvailtu esimerkiksi sielun tai persoonan käsitteillä. Tällaisilla transsendentaalisilla ominaisuuksilla on usein pyritty oikeuttamaan muun muassa ihmisoikeuksia sekä käsitystä, jonka mukaan ihmisellä on arvo sinänsä: ihmisarvo. Sen sijaan monissa järjestelmäkeskeisissä ja materialistisissa ajattelusuunnissa on korostettu ihmisen kuulumista massakulttuureihin ja ryhmiin sekä alttiutta lauma- tai joukkokäyttäytymiselle. Myös tältä pohjalta on koetettu muovata poliittisesti uskottavia yhteiskuntateorioita, joiden päämäärät ovat epäilemättä olleet humanit ja demokraattiset.

On huomattava, että tässä ajatusten sodassa monet käytetyt käsitteet, kuten ’persoonallisuus’, ovat tulleet ymmärretyiksi kovin eri tavoin. Kantilaisesta filosofiasta, kartesiolaisesta kumouksesta sekä niitä edeltäneestä kristillisestä ajattelusta alkaen persoonan käsite on ymmärretty transsendentaalifilosofisesti: eräänlaiseksi ihmisen sisällä asuvaksi substanssiksi. Sen sijaan monet nykyajan materialistit ovat päätyneet ajattelemaan persoonasta samalla tavoin kuin antiikin kreikkalaiset. He puolestaan tarkoittivat persoonan käsitteen etymologisella edeltäjällä ”naamiota tai maskia”, jonka läpi näyttelijät puhuivat vuorosanansa teattereissa.¹⁴² Tällä tavoin ”persoonana” on voitu pitää myös ihmisille ulkoa päin muodostuneiksi ajateltuja piirteitä tai rooleja.

Myös piirteen (*feature*) ja hahmon (*Gestalt*) käsitteet ovat persoonallisuuden käsitteen ohella kiinnostavia, ja molemmat kuuluivat Meadin sanavarastoon – hahmon käsite ehkä juuri sen sen vuoksi, että Carl Stumpfin (1848–1936) Berliinin yliopistoon perustama *Gestalt*-psykologia oli noussut vastustamaan alkuperäistä behavioristista psykologiaa. Franz Brentanon (1838–1917) filosofialle ajatteluaan perustanut ja hänen oppilaanaan toiminut Stumpf pyrki todistamaan, että jo havaintojen tasolla ihminen erottaa etupäässä

¹⁴¹ Ks. teokseni *George Herbert Mead ja symbolinen interaktionismi – Tutkimus minuuden, merkitysten ja yhteiskunnan rakentumisesta* (2015) lukua 8 ”Minä ja itse” (s. 399–423) ja lukua 9 ”Minuus ja tiede” (s. 425–447), joissa analysoin muun muassa itsen käsitettä suomalaisessa ajattelussa. Kirjassa on myös tätä väitöskirjaa täydentävää tai tilankäytöllisistä syistä pois jätettyä ainesta.

¹⁴² Sana ”persoonana” juontaa tunnetusti juurensa ’naamiota’ merkitsevstä kreikan kielen sanasta. *Suomen sanojen alkuperä – Etymologinen sanakirja*, osa 2, s. 341.

kokonaisuuksia ja vasta sen jälkeen etenee osiin.¹⁴³ Vastaavasti myös Mead kiinnostui havaitsemisen ja vuorovaikutuksen prosessista ja piti hahmoja, piirteitä ja persoonallisuutta ensisijaisina tyypillisen holistisen näkemyksen mukaisesti. Hänen lähtökohtanaan eivät tosin olleet Stumpfin vaan erään toisen saksalaisen fenomenologin ja psykologin, Stumpfilta opetusta saaneen Wolfgang Köhlerin (1887–1967), esittämät hahmopsykologiset ajatukset.¹⁴⁴

Sosiaalipsykologian ja psykologiatieteen täydentämistä näillä kertaalleen jo ”vanhan-aikaisiksi” tuomituilla antropologisilla käsitteillä voidaan pitää perusteltuna ainakin sikäli kuin Meadin esittämällä tiedekritiikillä voidaan katsoa olevan merkitystä kokeellisen psykologian edelleen jatkuvalla valtakaudella. Vaikka myös Stumpf suosi kokeellista tutkimusta, hänen hyvät välinsä William Jamesiin saattoivat vaikuttaa siihen, että myös Meadin oli helppoa omaksua hahmopsykologinen ajattelu; olivathan sekä Köhler että saksalaisen fenomenologian suurmies Edmund Husserl Stumpfin oppilaita.¹⁴⁵ Miten sitten Meadin oma ajattelu suhteutui transsendentalistien ja materialistien kiistaan minuudesta?

Oman aikansa empirististä tieteenihannetta mukaillen Mead torjui monille uskonnoille tyypilliset selitykset, joissa sielua tai henkeä pidetään ihmisen inhimillisyyden perustana. Hän ei asettunut kannattamaan myöskään Kantin tieto-oppia tai kiinnostunut siitä. Toisaalta hänen Kant-torjuntansa ei ollut ehdotonta, vaan sen motiivit olivat vain pragmaattisia. Ne seurasivat siitä, että Meadin aikakaudella transsendentaaliset selitykset olivat huonossa huudossa ja kantilaisuus oli jäänyt tieteen näyttämölle lähinnä tieteenfilosofisena uuskantilaisuutena. Empiirinen tiede nautti hurmahenkisestä voittokulusta.

Keskeisen kysymyksen Meadin minäkonseptiossa muodostaa se, mitä hän ajatteli minuuksien *olemassaolosta*: katsoiko hän, että *me* ja *I* sekä niiden taustalla oleva ”itsestä tietoisuus”, *self*, ovat olemassa olevia entiteettejä, vai pitikö hän näitä käsitteitä pelkkinä vertauskuvina? Tämän jaon mukaisesti minuuksien osatekijöistä puhutaan joko lainausmerkeissä tai ilman lainausmerkkejä. Filosofian onkin usein sanottu olevan vain päättämistä siitä, milloin jostakin ilmiöstä puhutaan ilman sitaatteja ja milloin sitaattien käyttö on paikallaan. Tällä vähäpätöiseltä näyttävällä ratkaisulla otetaan kuitenkin kantaa siihen, millainen todellisuuden ajatellaan olevan, ja siihen, missä kulkee kuvitelman ja todellisuuden raja. Milloin esimerkiksi puhutaan minuudesta pitäen sitä *teoreettisena vertauskuvana* ja milloin minuuden ajatellaan *olevan olemassa* siten, että lainausmerkkeihin ripustaminen olisi harhaanjohtavaa?

Mitchell Aboulafia on päätenyt tulkitsemaan, että Meadin minäkonseptio ei ole pohjimmiltaan metafyyssinen kannanotto ja että myöskään *I:n* käsite ei ole ”noumenaalinen ego” (*noumenal ego*) vaan eräs kuvaus ihmisten toiminnasta (*label for describing the*

¹⁴³ Uraauurtava oli Carl Stumpfin kaksiosainen pääteos *Tonpsychologie* (1883 ja 1890), jossa hän erotti mentaaliset toiminnot ilmiöistä. Hänen mukaansa äänet, värit ja kuvat ovat aisteissa tai mielessä niin, että havainnot (esimerkiksi eri soittimista) tuottavat aistimuksia, mutta musiikki on mielessä oleva ilmiö. Tämä tavallaan toistaa Immanuel Kantin esimerkin seinäkellon erillisistä lyönneistä, jotka tajuntamme järjestää sarjaksi. Ajatus ulottuu nykyiseen jaotteluun aistinelimissä olevista ärsykeistä ja tajunnassa olevista merkityksistä. Tämä kartesiolaista kahtiajakoa toistava näkökanta on aprioris-käsitteellisenä jaotteluna filosofian pysyvä osa, ja ongelman parhaat ratkaisu- tai kiertoyritykset liittynevät prosessuaaliseen ajatteluun.

¹⁴⁴ Meadin vuonna 1927 pitämien luentojen lähteenä oli Wolfgang Köhlerin teos *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand* vuodelta 1920. MSS, s. 37–38.

¹⁴⁵ Ks. Carl Stumpfin artikkelia ”William James nach seinen Briefen: Leben – Charakter – Lehre” *Kant-Studien*-aikakauskirjassa 32 (1–2) vuodelta 1927 (s. 205–241).

actions of human beings).¹⁴⁶ Tämän mukaan *me:n* ja *I:n* erottaminen olisi vain käsitteellistä, eikä jakoa vallitsisi todellisuudessa.

Eleganssistaan ja houkuttelevuudestaan huolimatta tämä näkemys ei ole kuitenkaan tyydyttävä, sillä Mead otti minän käsitteillään voimakkaasti kantaa minuuksien olemassaoloon ja varsinkin Kantin näkemykseen transsendentaalisesta egosta. Aikakauskirjassa *The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* julkaisemassaan artikkelissa ”The Mechanism of Social Conscious” Mead kirjoitti muun muassa näin:

’I’ on Kantin transsendentaalinen itse, sielu, jonka James käsitti olevan näyttämön takana pitäen kiinni ideastaan antaa sille kasvava painotus. [*The ’I’ is the transcendental self of Kant, the soul that James conceived behind the scene holding on to the skirts of an idea to give it an added increment of emphasis.*]¹⁴⁷

Meadin ja William Jamesin välillä onkin useita yhteyksiä. Esimerkiksi teoksessaan *The Principles of Psychology* (1890), jonka Mead hyvin tunsi, James esittelee useita empirisen minuuden tyyppejä, kuten materiaalisen (*material*), sosiaalisen (*social*) ja hengellisen (*spiritual*) minuuden.¹⁴⁸ Sosiaalisen minän käsitteellään James tahtoi havainnollistaa, että ihmisellä on yhtä monta sosiaalista minuutta kuin minuudella itsellään on havaittsijoita. Aivan niin kuin tarkastelijat jakautuvat keskenään erilaisiin luokkiin ja ryhmiin, myös havainnon kohteella on yhtä monta minuutta kuin hänellä on itseään arvioivia ryhmiä. Jamesin kannalta katsoen ihmisyksilöllä näyttäisi olevan yhtä monta olemuspuolta kuin hänellä on sosiaalisia sijainteja toisten ihmisten keskuudessa.¹⁴⁹ Meadin käsittein tarkasteltuna tällöin on kuitenkin kyse nimenomaan objektiminuudesta eli *me:stä*, joka syntyy samastumisen ja roolinoton tuloksena – ei *I:sta*, jota voidaan pitää transsendentaalisena samoin kuin molempien pohjana ja havaitsemisen maaperänä toimivaa itseä (*self*).

Myös Jamesin edustama pragmatismi näyttää alistavan ihmisyksilön kiusallisesti kollektivismille – ainakin sikäli kuin ”toiseuden kautta olemista” pidetään itsestään vallitsevana tilana eikä pelkkänä selitysmallina. Joka tapauksessa James ajatteli toiseudesta varsin eri tavoin kuin Mead, sillä James ei ihannoinut tai ainakaan tunnustanut ihailevansa yhteen ja samaan ryhmään kuulumista eikä universalismia. Monen ryhmän jäsenyyttä sinänsä onkin pidetty yhtenä parhaista identiteetin vahvistamistavoista myös nykyaikaisen psykologiatieteen piirissä, sillä yhdessä ryhmässä epäonnistuttuaan ihminen voi hakeutua toiseen ja saada hyväksyvän vastaanoton siellä. Tämän identiteettistrategian toimimiseksi on

¹⁴⁶ Mitchell Aboulafia Meadia käsittelevässä artikkelissaan, joka on julkaistu Stanfordin yliopiston Internet-ensyklopediassa. Hän on tarkastellut kysymystä myös Mead-tutkimuksessaan *The Cosmopolitan Self* (2001, s. 14–15).

¹⁴⁷ Mead vuonna 1912 ilmestyneen *The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* -aikakauskirjan numerossa IX julkaistussa artikkelissaan ”The Mechanism of Social Consciousness” (s. 406). Artikkelisi sisältyy myös kokoelmaan *SW* (s. 134–141).

¹⁴⁸ William James vuonna 1890 ilmestyneessä teoksessaan *The Principles of Psychology* (uusintapainos 1950). Jamesilta on kotoisin myös subjektiminän (*I*) ja objektiminän (*me*) jako, joka varmasti vaikutti Meadiin ja sisälsi samantapaisia ongelmia. Jamesin ja Meadin erojen hahmottamiseksi on syytä muistaa tosiasia, jonka myös Sami Pihlström toteaa Jamesin teoksen *Pragmatismi* ”Jälkisanoina” (2008, s. 253): James oli transsendentalismissaan vielä hyvin kantilainen.

¹⁴⁹ William James teoksessaan *The Principles of Psychology*, s. 294.

tosin tärkeää, että ryhmät, joissa ihminen on samanaikaisesti jäsenenä, ovat *toisistaan riippumattomia*.

Eräs merkittävä Meadin ja Jamesin välinen ero on siinä, ettei James keskittynyt laajan julkaisu- ja tutkimustoimintansa keskellä yhtä perusteellisesti kysymykseen, kuinka kieli liittyy minuuden kehitykseen. Ilmeistä on, ettei Mead pitänyt transsendentaalista egoa pelkkänä akateemisena fiktiona tai metaforana, vaan Jamesin tapaan hän piti (tai tuli pitäneeksi) sitä olemassa olevana. Koska transsendentaalinen minuus on oman luonteensa vuoksi tietokyvyn tavoittamattomissa, sitä ei voida liioin tutkia, ja niinpä se väistämättä jääkin transsendentiksi. Mead teki siis tieteellisesti arvioiden oikein karttaessaan koko puheenaihetta ja tuomitessaan sen metafyyssisenä tieteen ulkopuolelle. Näin ollen myös *I:n* käsite oli Meadille lähinnä ajattelun apuväline, jonka *viittauskohteen* olemassaoloa koskevan ongelman hän salli jäädä arvoitukseksi.

Oman metodologiansa kannalta tärkeämpänä Mead piti toiseuden kautta syntyvää *me:tä*, jonka hän määritteli sosiaalisesti havaittavaksi ja ilmiöiden sekä roolien maailmassa esiintyväksi luomukseksi. Sosiaalisen toiminnan kentässä syntyvien ”objekti-minuuksien” yhteenliittymää eli ”yleistynyttä toista” (*the generalized other*) voidaan puolestaan kuvailla eräänlaiseksi sosiaalisten minuuksien unioniksi tai yhteenliittymäksi.

Vaikka minän eri osatekijöiden ontologinen asema jäikin perimmältään epäselväksi, nähdäkseni Mead oli transsendentalisti kolmessa merkityksessä. Ensinnäkin (1) hänen käsitteensä *'self'* muistuttaa elävästi Kantin *'transsendentaalista egoa'*, joka on puhdas ja muuttumaton ja takaa kokemuksellisen jatkuvuuden. Samassa asemassa toimii lisäksi minuuden luova ja objektivoinnilta piiloutuva komponentti, eli minuuden subjektiivinen puoli, *I*. Yhteistä Meadin käsitteeseen *'I'* on myös se (2), ettei transsendentaalisesta egostakaan voida tietää periaatteessa muuta kuin että sen täytyy olettaa olevan olemassa. Kyseessä ovat siis perin abstraktit käsitteet, jotka johtuvat systemaattisen filosofian vaateista. Hädin tuskin ne mahtuvat filosofian ja psykologian sisäpuolelle tarvitsematta jatkaa spekulatioita teologian alueelle. Kolmanneksi (3) Meadin takaa paistaa transsendentaalifilosofian aurinko siksi, että hänen käsitteensä *'the generalized other'* viittaa johonkin yliyksilölliseen substanssiin, jonka olomuoto ei ole pelkästään yksilöihin kiinnittyvä ja siinä mielessä materiaallinen. Vaikka Mead torjuikin transsendentaaliset oletukset yhteiskuntafilosofiastaan, hänen tekstiensä lukija ei voi mitään sille vaikutelmalle, että Meadin persoonallisuuskonstituution taustalta kaikuu hegeliläinen julistus maailmanhengestä työssään. Meadiin epäsuorasti sisältyvä transsendentalismi vahvistaa myös sanonnan: on mahdollista filosofoida Kantia vastaan tai Kantin puolesta mutta ei ilman Kantia.

3.2.3. Luovan minuuden olemus ja motiivit

Mead eli hyvin monenlaisten ajatusvirtausten jännitekentässä, joten ei ole ihme, että myös hänen oma ajattelunsa näyttää paikoin ristiriitaiselta ja jopa mahdottomalta ymmärtää yksiselitteisesti. Historianfilosofisen, idealistisen ja transsendentaalifilosofisen vaikutushistoriansa keskellä hän halusi pitää kiinni omana aikanaan muodissa olleesta kokeellisesta tieteenihanteesta ja sen normeista.

Jännitteisyys näkyi Meadin kaksoisroolissa. Tieteenharjoittajana hän oli psykologi, mutta toisaalta hän oli myös kulttuuria tulkitseva filosofi ja aatehistoriallisen sekä

poliittisen linjan vetäjä. Yhtäältä hän halusi pysyä uskollisena ihmisen tutkimiselle oman aikansa ihanteiden mukaisesti, mutta toisaalta hän halusi löytää sijan luovalle, itsestään tietoiselle ja itseään toteuttavalle minälle, jota ei voitaisi palauttaa ärsykkeiden ja reaktioiden kaavoihin tai paikantaa mihinkään yksittäiseen tekoon tai aktiin empirististen, positivististen ja behaviorististen ihanteiden mukaisesti. Juuri tästä syntyi motiivi uudelle tieteelle, sosiaalipsykologialle.

Meadin politisoituminen näkyi siinä, että hän piti hegeliläisyyttä perimmältään deterministisenä aatemuodostelmana, joka uskottuna oppina veisi ihmisiltä perusteen toimia. Meadin omat käsitykset minuuden rakentumisesta voivat muistuttaa myös marxilais-leniniläistä tajunnan heijastusteoriaa, vaikka sosialismin teoreetikoiden nimiä joutuukin etsimään Meadin kirjoituksista kuin heiniä neulasuovasta.¹⁵⁰ Meadin ympärille syntyneen marxilaisen kasvuston runsaus ei ole kuitenkaan ihmeellistä, sillä Meadin omat kannanotot ihmisen ulkopuolisen todellisuuden vaikutusvallasta selittävät, miksi hänen ajattelunsa ympärille on myöhemmin muodostunut tällaista faunaa. Tulkitsen Meadia niin, että näennäisestä materialismistaan huolimatta hän tuli pitkälti sitoutuneeksi ratkaisuihin, jotka vastaavat käsityksiä mielestä tai sielusta kokemusta edeltävänä minänä ja inhimillisen vapauden toteuttajana. Tässä valossa hän oli amerikkalaisten *founding fathersien* ja uudis-raivaajien viitoittaman esikuvan mukainen luova ja vapaa henki.

Ensimmäinen Meadin minäkonseptiota koskeva pääväitteeni (1) onkin se, että Meadin teoriassa *I:n* käsitteen tehtävänä oli perustella uusien merkitysten syntyä ja varmistaa paikka luovalle vapaudelle. Tällaista tulkintaa tukee myös ajallinen järjestys: *'me'* syntyi Meadin teoriaan ennen *'I:ta'*, joka postuloitiin. *'Me':n* etusija käy ilmi Meadin toteamuksesta, jonka mukaisesti hän sanoo: *"'Me' on totunnainen, tavoista koostuva yksilö. Se on aina olemassa. [The 'me' is a conventional, habitual individual. It is always there.]"*¹⁵¹ Tämän *me:n* rinnalle syntyy sitten tuo arvoituksellinen *I*. Transsendentaalifilosofisesti ajatellen järjestyksen pitäisi olla päinvastainen. Näiden minän eri puolien lähtökohtana puolestaan on *self*, itse, jota voitaisiin kuvata hegeliläisellä itsestä tietoisuuden käsitteellä. Juuri se tekee mahdolliseksi *introspektion*: minuuden omakohtaisen tarkastelun. Minuus (*self*) voidaan todeta *itsereflektiossa*, jossa ihminen asettaa itsensä tarkastelun kohteeksi.

Toinen Meadin minäkonseptiota koskeva väitteeni (2) on, että itsen (*self*) jakautuminen *'me':hin* ja *'I:hin* on seurannut itsen ottamisesta tarkastelun kohteeksi. Tarkastelun *rakenteesta* johtuu, että tähän itsehavainnoinnin suhteeseen on täytynyt löytää subjekti ja objekti. Lopputuloksena on ajautuminen kahden maailman kansalaiseksi, eräänlaiseen välitilaan ideaalisen ja aineellisen välille.

Vaikka Mead pitääkin *I:ta* ratkaisevana uuden aineksen syntymiselle merkitysten

¹⁵⁰ Esimerkiksi teoksissa *MSS* ja *PP* Karl Marxin nimi mainitaan kummassakin vain kerran ja teoksessa *PA* neljä kertaa – silloinkin useimmiten taivutusmuodossa ”Marxism” tai ”Marxian”. Marxismia Mead käsitteli asialle omistamassaan kirjoituksessa *”The social renaissance – Karl Marx and socialism”* (*MT*, s. 215–241), jossa hän tarkasteli marxismin suhdetta hegeliläisyyteen todeten muun muassa seuraavaa: *”What Karl Marx did was to take history and interpret it from the point of view of the development of the economic rather than of the logical process. Just as Hegel had centered his account of history about the various logical categories, so the Marxian historian centered it about the appearance of economic laws.”* s. 224. Myöhemmille dialektisille materialisteille ominaisella tavalla Mead piti aineellisia resursseja ja valtasuhteita historian kehitystä muovaavina voimina, ja erityisen painon hän antoi sosiaalisille suhteille ja toiminnalle – täsmälleen oman yhteiskunnallisen näkemyksensä mukaisesti.

¹⁵¹ *MSS*, s. 197.

kehässä, hän pitää *me:tä* keskeisempänä omalle teorianmuodostukselleen. Mead näyttää ajatelleen, että ihmisellä voi olla sielu, jos on ollakseen, mutta tieteellisen tutkimuksen kannalta hän piti ensisijaisena keskittyä laatimaan selitysmalleja inhimillisen kielen ja toiminnan ymmärtämiseksi. Tästäkin näkökulmasta katsoen Mead vaikuttaa jättäneen filosofisen kysymyksen transsendentaalisesta egosta ”Herran haltuun”, ja tärkeämmän paikan hänen minäkonseptiossaan peri minuuden sosiaaliseen rakentumiseen liittyvä ja rooleihin mukautumisen kautta tuotettu *me*. Sama sosiaalisten olojen vaikutusta koskeva korostus näkyy hänen kannanotossaan, että olosuhteet ja toiminnan foorumit määräävät minuuksien todellistumisen tavan. Mead julistaa, että

’*I* antaa tunteen vapaudesta ja aloitekyvystä. Tilanne on annettuna itsestään tietoista toimintaa varten. Olemme tietoisia itsestämme ja situaatiostamme, mutta tarkalleen ottaen se, miten toimimme, ei tule koskaan koetuksi, kunnes vasta toiminnan jälkeen. [*The ‘I’ gives the sense of freedom, of initiative. The situation is there for us to act in a self-conscious fashion. We are aware of ourselves, and of what the situation is, but exactly how we will act never gets into experience until after the action takes place.*]¹⁵²

Mitä Mead tarkoittaa tällä ajatuksellaan? Kyse on *I:n* ja *me:n* keskinäisestä suhteesta. Mead lievensi näkemystään *I:n* itsenäisyydestä ajattelemalla, että *I:n* ja *me:n* välillä vallitsee epäsymmetrinen riippuvuus. Itse asiassa hän koetti kumota ajatuksen transsendentaalisesta egosta redusoimalla minuutta apriorisena pitävän olettamuksen vuorovaikutukselliseen kehään. Hänen mukaansa tietoisuuden jatkuvassa virrassa *I* ei ole suinkaan tietoinen valinnoistaan vaan alttiina samastumisen kautta kehittyvän *me:n* vaikutuksille.

Meadin mukaan *me* ja *I* ovat niin läheisessä vuorovaikutuksessa, ettei niitä voida erottaa toisistaan myöskään ajallisesti, ja juuri siten syntyy (hänen mielestään virheellinen) päätelmä *I:n* merkittävästä roolista sekä kyvystä hallita koko tajuntaa. Psykoanalyttisesti arvioiden kilpasilla ovat tiedostumaton ja tietoisuus, joista kumpikin voi aika ajoin kadota tieteen näköpiiristä toisen kustannuksella.

Meadin teoriassa keskeistä oli ”takaisinkytkennän” reflektiivinen suhde, joka vallitsee *me:n* ja *I:n* ja välillä. *The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* -aikakauskirjassa julkaistussa artikkelissaan ”The social self” Mead kirjoitti seuraavasti:

Toiminta suhteessa toisiin tuottaa vastineita myös yksilössä itsessään – ja siten on olemassa toisenasteinen *me*, joka arvostelee, hyväksyy, tekee ehdotuksia ja suunnittelee tietoisesti, toisin sanoen reflektiivinen itse. [*The action with reference to the others calls out responses in the individual himself – there is then another ‘me’ criticizing, approving, and suggesting, and consciously planning, i. e., the reflective self.*”]¹⁵³

Reflektion (eli heijastelun) ja siihen liittyvän refleksion (eli harkinnan) mahdollisuudella on Meadin mukaan suuri merkitys inhimillisen ajattelutilan syntymiselle. Ihmisen oman-

¹⁵² MSS, s. 177–178.

¹⁵³ Mead vuonna 1913 julkaistun *The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* -aikakauskirjan numero 10 artikkelissaan ”The social self” (s. 376). Artikkelin sisältyy myös kokoelmaan *SW* (s. 142–149).

kuvan ja toisten yksilöiden hänestä muodostamien käsitysten keskustellessa keskenään ihmiselle on tärkeää *erottaa* itsensä toisista. Mead ei käsittäkseni korostanut kuitenkaan ”itselleen olemisen” ja ”toisille olemisen” eroa tarpeeksi eikä pitänyt sitä riittävän keskeisenä identiteetin muodostumiselle. Sen sijaan hän piti ihanteena ihmisen eri olemuspuolien sopeuttamista ja mukauttamista toisiinsa. Tämä käy ilmi jo siitä, mitä Mead sanoi minuuden kehityksestä katsoessaan, että ihmisen minuus voi kehittyä täysin vain, mikäli hän ottaa suhteessa itseensä sen jäsenyteen sosiaalisen ryhmän asenteet, johon hän kuuluu.¹⁵⁴

Asia olisikin ongelmaton, mikäli ihmisten välillä ei vallitsisi erimielisyyksiä ja he olisivat asenteiltaan ja arvomaailmoiltaan samanlaisia. Sen sijaan Mead näyttää ymmärtäneen refleksion sopeutumiseksi toisten mielipiteisiin ja yhteiskuntaan:

Refleksiivisyyden avulla – toisin sanoen käännäyttäessä omien kokemusten puoleen – koko sosiaalinen prosessi tuodaan siihen osallistuvien yksilöiden kokemusten yhteyteen; juuri näin yksilön tulee mahdolliseksi ottaa toisten asenteet suhteessa itseensä ja yksilö voi mukauttaa itsensä tähän prosessiin sekä muunnella tämän prosessin tuloksia jokaisessa sellaisessa sosiaalisessa toiminnassa, johon hän osallistuu. Refleksiivisyys on siten mielen kehityksen olennainen ehto sosiaalisessa prosessissa. [*It is by means of reflexiveness – the turning-back of the experience of the individual upon himself – that the whole social process is thus brought into the experience of the individuals involved in it; it is by such means, which enable the individual to take the attitude of the other toward himself, that the individual is able consciously to adjust himself to that process, and to modify the resultant of that process in any given social act in terms of his adjustment to it. Reflexiveness, then, is the essential condition, within the social process, for the development of mind.*]¹⁵⁵

Näin mielen syntyminen lukitaan sopeutumiseen, mukautumiseen ja toisten asenteiden ottamiseen ja ne puolestaan yksilöitä suurempaan sosiaaliseen prosessiin. Koska myös ihmisen ”luova minuus”, *I*, on alttiina sosiaalisessa toiminnassa tapahtuvalle takaisinkytkennälle, tämä helpostikin häivyttää näkyvistä minuuden luovan ja merkitysvariatioita tuottavan komponentin ihmisen minuudesta. Sama näky myös Meadin käsityksessä ”yleistyneen toisen” asemasta:

Järjestynyttä yhteisöä tai sosiaalista ryhmää, joka antaa yksilölle hänen minuutensa ykseyden, voidaan kutsua ”yleistyneeksi toiseksi”. Yleistyneen toisen asenne on koko yhteisön asenne. Näin ollen esimerkiksi pallopelijoukkueen tapauksessa joukkue itsessään on yleistynyt toinen jokaiselle jäsenelleen, jonka kokemusmaailmaan se järjestyneenä prosessina tai sosiaalisena aktiivisuutena kuuluu. [*The organized community or social group which gives to the individual his unity of self may be called the "generalized other". The attitude of the generalized other is the attitude of the whole community. Thus, for example, in the case of such a social group as a ball team, the*

¹⁵⁴ MSS, s. 155.

¹⁵⁵ MSS, s. 134.

*team is the generalized other in so far as it enters – as an organized process or social activity – into the experience of any one of the individual members of it.]*¹⁵⁶

Monille muillekin pragmatisteille tyypillisesti Meadin ajatusmaailma keskittyi massakulttuurin ilmiöiden ympärille, eikä hänen suhtautumisensa niitä kohtaan ollut kovin kriittistä. Hän käytti yleistyneen toisen havainnollistamiseen perhettä, armeijaa ja pallo-peliä, ryhmien, joukkojen ja massojen toimintaa. Parhaalla tahdollakaan ei voi välttää vaikutelmaa, että hänen ajatuksensa ylistävät tavallisuuden ihanteita ja valtakulttuureihin sopeutumista.

Siksi on ymmärrettävää, että hänen ajatuksistaan ovat olleet kiinnostuneita lähinnä kollektivistit, konstruktivistit ja sosiaalisen sekä merkitysopillisen universalismin kannattajat. Mutta hämmäntävää on, että hänen ajatuksiaan ovat pyrkineet hyödyntämään myös postmodernistit, jotka ovat korostaneet kaiken suhteellisuutta, erilaisten pienryhmien ja vähemmistöjen asemaa, objektiivisten totuuksien murenemista ja tiedon murusten riippuvuutta tietävistä subjekteista itsestään.

Erään luonnollisen vastauksen ihmettelyyn voisi tarjota se, että myös ”järjestyneet sosiaaliset ryhmät” voidaan ymmärtää keskenään *erillisiksi organisaatioiksi*, joista ihmiset voivat löytää paikkansa paremmin tai huonommin. Ryhmiin sopeutuminen tai samastuminen ei merkitsisi siten alistumista millekään järjestelmälle saati ihmisten valamista yhteen muottiin. Tämä tulee näkyville Meadin käsityksissä ”alakulttuureista”, jotka hän jakoi konkreettisiin ja abstrakteihin. Niitä ovat

[...] konkreettiset sosiaaliset luokat tai alaryhmät, kuten poliittiset puolueet, kerhot ja järjestöt, jotka ovat tosiasiallisesti toimivia yhteiskunnallisia yksiköitä ja joissa yksilöjäsenet ovat suoraan tekemisissä toistensa kanssa. Toiset taas ovat abstrakteja sosiaalisia luokkia tai alaryhmiä, kuten velallisten ja velkojien ryhmät, joissa yksilöjäsenet ovat tekemisissä epäsuorasti, [...]. [*Some on them are concrete social classes or subgroups, such as political parties, clubs, corporations, which are all actually functional social units, in terms of which their individual members are directly related to one another. The others are abstract social classes or subgroups, such as the class of debtors and the class of creditors, in terms of which their individual members are related to one another only more or less indirectly, (...)*].¹⁵⁷

Epäilemättä myös Meadin kotikaupunkina palvelleen Chicagon kulttuurielämästä on löytynyt monenlaisia alakulttuureita, joista eräät ovat olleet järjestyneitä ja jotkut suorastaan omalakisia. Vaikka Meadin ajatuksia voidaankin tulkita suopeasti niin, että ihmisen identiteetin kehitys riippuu olennaisesti siitä, *minkälaiseen* ryhmään hän kuuluu ja samastuu, Meadin näkemyksiä sävytti joka tapauksessa voimakas universalistinen painotus.

Tämä on tullut näkyviin myös niissä lähinnä postmodernistien tekemissä jälkikäetis-tulkinnoissa, joissa Meadia on pidetty ”kosmopoliittisen” ihmis- tai minäkäsityksen

¹⁵⁶ MSS, s. 154.

¹⁵⁷ MSS, s. 157.

luonnostelijana.¹⁵⁸ Jos postmodernistien tavoitteena on ollut yksilöllisyyden ja kulttuurirelativismien korostaminen, oudoksuttamaan jää se, miksi heidän on täytynyt etsiä omille näkemyksilleen tukea lähinnä universalististen ja kollektivististen ajatussuuntien piiristä, eikä heille ole kelvannut sen enempää eksistentialismi kuin liberalismikaan, jotka julistivat ihmisen muutta mutkitta vapaaksi.

3.2.4. Ryhmiin kuuluminen ja roolit

Jo edellä viittasin Meadin ajatukseen, että ihmisen minuus voi kehittyä täysin vain, mikäli hän ottaa sen sosiaalisen ryhmän asenteet, johon hän kuuluu.¹⁵⁹ Mead ei varmastikaan tarkoittanut tällä samastumisen ideallaan mitään yksiselitteistä porukan mukaan lyötäytymistä tai yksilön kaappamista massahurmokseen, ja hän halusi tunnustaa myös ryhmien väliset erot. Mutta silti ei voi välttyä vaikutelmalta, että tällä tavalla ajateltaessa yksilöä määrätään ja ohjaillaan ulkopuolelta hänen tahtonsa vastaisesti.

Ryhmän asenteiden ottaminen tapahtuu Meadin mukaan kahdessa vaiheessa, joita hän havainnollisti kasvatustieteellisillä käsitteillä ja esimerkeillä. Ensimmäisessä vaiheessa ihmiset sopeutuvat toistensa eleisiin, ja merkitykset muodostuvat henkilökohtaisen antamisen ja ottamisen vuorovaikutuksessa. Tätä hän kutsui lasten käyttäytymisestä saatuja havaintoja soveltaen ”leikkivaiheeksi”. Siihen liittyy merkityksellisten symbolien ja kielen oppiminen. Toinen vaihe on ”pelivaihe”, jossa ihmisyksilö sopeutuu laajempiin yhteiskunnallisesti olemassa oleviin roolimudostelmiin, yleistyneeseen toiseen ja instituutioihin. Tätä on varsinainen sosiaalistuminen, ja esimerkkinään Mead käytti baseball-peliä, johon osallistuessaan kaikki joukkueen jäsenet jakavat samat päämäärät ja jossa voidaan saavuttaa tietty lopputulos. Sen tunnusmerkkejä ovat pelaajalle annettu tehtävä ja rooli, yhteiset tavoitteet sekä toiminnan jäsentyminen annetun orgaanisen kokonaisuuden mukaisesti.¹⁶⁰ Mead katsoi, että ihmisestä tulee yhteiskunnan jäsen aivan vastaavalla tavalla.

Ajatus tuntuu helposti hyväksyttävältä, mutta jokainen voi myös kuvitella, millaisia riskejä tällaiseen ihmiskuvaan sisältyy esimerkiksi vähemmistöihin kuuluvien tai yleensäkin erilaisten ihmisten kannalta. Minuus nähdään samastumisen tuloksena, ja hyvän itsetunnon tunnusmerkkinä pidetään vain toisten ihmisten asenteiden ottamista suhteessa itseän. Minuus nähdään toiseuden kautta, jolloin valta hyväksyä tai hylätä itse luovutetaan toisten ihmisten, yhteisöjen ja ulkopuolelta ihmisyyksilöön asennoituvien arvioitsijoiden käsiin. Tuomiot voivat perustua mihin tahansa.

Asiaa ei välttämättä korjaa se, että ryhmiä on useita ja että ihminen voi siirtyillä ryhmien välillä. Vaikka ryhmät olisivatkin ”sosiaalisesti jäsentyneitä” ja ihminen onnistuisi löytämään sopivaa seuraa, myös niissä mielipiteiden muodostus perustuu enemmis-

¹⁵⁸ Ks. esim. Mitchell Aboulafia tulkintaa teoksessa *The Cosmopolitan Self* (2001) ja Filipe Carreira da Silva kirjassaan *Mead and Modernity* (2007) esittämiä arvioita. Vaikka kumpikaan ei ole varsinaisesti postmodernisti (esimerkiksi Aboulafia on kirjoittanut myös Meadin suhteesta Levinasiin ja Sartreen), näissä nykyaikaista Mead-tutkimusta edustavissa tulkinnoissa näkyy voimakkaasti subjektin hajoamista koskevan postmodernin ajattelun vaikutus – samoin esimerkiksi Patric L. Bourgeoisin ja Sandra B. Rosenthalin teoksessa *Mead and Merleau-Ponty* (1991).

¹⁵⁹ MSS, s. 155.

¹⁶⁰ MSS, s. 158–159.

töjen vallankäyttöön ja sisältää sopeutumisen vaatimuksia. Niinpä myöskään Meadin teoriaansa tekemät varaukset eivät ratkaise perusongelmaa, joka syntyy ihmisten itsemääräämisoikeuden vaarantumisesta. Eräs jännite liittyy siihen, että filosofiassa ihmisen minuuden kehittymisen ehtona on yleensä pidetty *vapautta* ja *riippumattomuutta* yhteiskunnan ja ryhmien mielipiteistä sekä määräysvallasta, kun taas Mead piti minuuden syntymisen tunnusmerkkinä nimenomaan *mukautumista* ja *sopeutumista* niihin.

Sosiaalisen ja poliittisen ongelmallisuuden ohella Meadin näkemykseen sisältyy myös käsitteellistä epätarkkuutta. *Identifikaatio* eli muiden asenteiden ottaminen on eri asia kuin minän *identtisyys* eli samuus.¹⁶¹ Identifikaatiolla tarkoitetaan minäsubstanssin johtelua samastumisen prosessista, kun taas identiteetti on minuuden samana pysymistä ja samaksi kokemista ajasta aikaan, siis minän jatkuvaa olemassaoloa. Loogisesti arvioiden ei voida ajatella, että muiden asenteiden ottamisesta, toisin sanoen siitä, että *asenteet* ovat samat, seuraisi mitään, mikä koskisi *minän olemassaoloa*. Näin ollen sen enempää objektiminää kuin yleistynyttä toistakaan ei voitaisi johtaa roolinotosta tai toisten asenteiden ottamisesta.

Tällaisessa argumentaatiossa onkin sekoitettu minän kokemat tapahtumat minän olemassaoloon. Se puolestaan on epäjohdonmukaista, sillä ollakseen jossakin prosessissa mukana minän täytyy *ensin olla joka tapauksessa olemassa* ja vieläpä pysyä samana prosessin kestäessä, jotta mitään kehitystä tai oppimista opitun päälle voisi tapahtua. Myös samastumisen oletukseen sisältyy ankarasti ajatellen virhe. Huomattava on, ettei toisten asenteita voitaisi missään tapauksessa todella ”ottaa”, sillä kokemuksellisen erillisyytemme vuoksi emme voi koskaan varmasti *tietää*, mitkä toisten asenteet ovat.

Identifikaation (tai samastumisen) suhde sai kuitenkin tärkeän aseman Meadin ajattelussa, sillä sen kautta hän koetti ratkaista keskeisen teoreettisen ongelmansa eli vastata kysymykseen, miten kielen merkitykset muodostuvat yhtäpitäviksi. Hän kytki minän asemaa koskevat päätelmät kielifilosofiaan olettamalla yleisen ja kaikille yhteisen subjektiviteetin, jonka tarkoitus oli silloittaa ymmärtämisen kuilu. Tällainen ratkaisu oli naturalistinen ja sosiaalisuutta painottava.

Vaatus perustella kielen samaamerkitsevyys sisältyy myös idealismille läheisiin individualistisiin merkityksenteorioihin, kuten Edmund Husserlin fenomenologiaan.¹⁶² Merkitysten konstituutiota koskevilta ratkaisuiltaan se edustaa vastakohtaa teorioille, joissa minän oletetaan määräytyvän ”ulkoa päin”. Husserl päätyi edellyttämään minän, jonka on oltava loogisesti *ennen* kuin kokemusten jäsentäminen yhdeksi (kokemusmaailman ajallinen ja avaruudellinen hahmotus) ja kielen oppiminen ovat mahdollisia. Tämän mukaan kokemusten jäsentäminen ja kielen oppiminen edellyttävät minän, jonka

¹⁶¹ Minän *identifikaation* (eli samastumisen) sekä minän ajasta aikaan jatkuvan *identtisyyden* (eli samuuden) erosta on kirjoittanut ansiokkaasti Sven Krohn teoksessaan *Ihminen, luonto ja logos* (1981, s. 265), jossa hän todistelee, ettei minän olemassaoloa voida johtaa samastumisesta eikä roolinotosta. Hän myös jatkaa, että ”[...] vain minän identtisyyden pohjalta voimme ’samastua’”. Husserlin fenomenologian erääksi jatkajaksi itsensä luokitteleva Krohn ajatteli myös kantilaisesti sikäli, että hänkin tukeutui analyyttis-käsitteellisiin apriorisiin totuuksiin empiiris-synteettisten *a posteriori* -väittämien sijasta.

¹⁶² Aivan kuten Hans Joas toteaa teoksessaan *G. H. Mead – A Contemporary Re-Examination of His Thought* (1985, s. 13–14), intersubjektiivisuuden ongelma oli 1930-luvun tieteenfilosofian keskeinen kysymys, ja sitä pohtivat niin loogikot, fenomenologit, hermeneutikot kuin pragmatistitkin. Keskeinen kysymys koski sitä, miten sovittaa yhteen fysikaalisen objektivismin ja transsendentaalisen subjektivismin ero. Sekä Mead että Husserl onnistuivat esittämään tähän kysymykseen *tydyttävän* vastauksen.

tehtävänä on liittää eri aikoina esiintyvät kokemukset yhdeksi kokonaisuudeksi.¹⁶³ Näin ajatellen ihmisen identiteetti rakentuu ensisijaisesti yksilön *sisäisten kokemusten suhteissa* – ei *yliyksilöllisenä* yleispätevyyden tasona tai yksilöminuuksien ”unionina”, kuten yleistyneenä toisena. Transsendentaalisen ja apriorisen minuuden olemassaolo nähdään siis välttämättömänä, jotta ihmisellä voisi olla suhde maailmaan; tosin kielen merkitysten yhtäpitävyyttä tämä ajattelutapa ei selitä.

Kokemusta edeltävän minän tarpeellisuus koskee myös roolinottoa. Se, että minä on loogisesti ensin, *tekee mahdolliseksi* roolinoton. Sen enempää Meadin ajattelussa kuin tällaisessa kritiikissäkään ei ole kysymys pelkästä demonstraatiosta, mutta käytännöllisestikin katsoen on ilmeistä, ettei esimerkiksi näyttelijä voi ottaa roolia ilman, että hänellä on jo minä, joka ottaa roolin.

Muutamat taas ovat väittäneet vanhan sanonnan mukaisesti, ettei teatterin pienin yksikkö ole yksi vaan kaksi. Sen muodostavat osapuolet, joiden välisen kontaktin varaan toiminta ja draama (kreik. *dráma* ≈ toiminta) rakentuvat. Heille voidaan huomauttaa, että teatteri hyödyntää roolinottoa *tietoisesti* ja että myös sen taustalla pitää olla vahvoista *yksilöminuuksista* koostuvaa toimintaa. Kehnolla identiteetillä varustetuista ei ole yleensä näyttelijöiksi, ja parhaimmillaan kyse on yksilöminuuden ja samastumisen tasapainosta.

Minuuden psyykkinen rakentuminen on joka tapauksessa eri asia kuin roolinoton tietoinen käyttäminen ja hyödyntäminen esittävien taiteiden välineenä. Meadin teoriassa on kyse spontaaniksi ajatellun prosessin kuvaamisesta, kun taas teatteri perustuu ulkopuolelta annettuun käsikirjoitukseen ja ohjaukseen. Juuri tämä voi havainnollistaa Meadin minäkäsitykseen sisältyvää valtapolitiikkaa, kun päätetään esimerkiksi siitä, mitä yhteiskunnallisella näyttämöllä loppujen lopuksi tapahtuu. Valtaa käyttää ”ohjaajan” kaitseva käsi.

Myös meadilainen ajattelu voi lisätä esittävien taiteiden piirissä toimivien ihmisten itseymmärrystä ja luoda menetelmällisiä valmiuksia esimerkiksi näyttämötyöhön, mutta perimmältään Meadin minuuskäsitykset olivat kotoisin eri maailmasta. Ne eivät tuo erityistä lisäarvoa näyttämötyöhön vaan pikemminkin vain kuvaavat sitä. Näyttämötyö puolestaan ei paljoakaan valaise sitä, miten symbolifunktio, merkitykset, kieli ja minuus voivat loogisesti katsoen syntyä, eikä teatterin maailma siten ulotu Meadin merkityksen-teorian ja minäkonseption piiriin. Vaikka minuuden katsottaisiinkin rakentuvan kehityshistoriallisesti tai yksilöpsykologisesti roolinoton kautta, tätä spontaaniksi nähtyä sosiolaatioprosessia ei voida sellaisenaan siirtää teatterien näyttämöille.

Mitä syvällisemmin tutkija perehtyy Meadin teoriaan, sitä vakuuttuneemmaksi hän

¹⁶³ Transsendentaalinen ego muodosti Edmund Husserlin fenomenologiassa lähtökohdan kaikkien havaintojen konstituomiselle, mutta myöhäisfilosofiassaan hän loi erityisen absoluuttisen fenomenologian, joka tutkii vain transsendentaalisen egon muotoja. Transsendentaalisen egon tehtävänä ei ole vain havaintojen liittäminen toisiinsa, kuten Kantin filosofiassa, vaan myös niiden osoittaminen kuuluviksi tietylle minuudelle tai persoonalle. Esimerkiksi Matti Juntusen Husserl-tutkimuksen (1986, s. 95–96) mukaan transsendentaalinen ego on ”puhdas tietoisuus” tai ”puhdas minä”, joka muodostaa pohjan eideettiselle reduktiolle ja todellisuuden fenomenologiselle konstruomiselle.

Husserl luonnehti transsendentaalista egoa myös sanoilla ”*ego cogito cogitatum*”, ja hän käsitteli aihetta Sorbonnen yliopistossa vuonna 1929 pitämässään luennoissa *Méditations cartésiennes* (”Kartesiolaisia meditaatioita”), jotka julkaistiin Eugen Finkin avulla laajennettuina ja Emmanuel Levinasin sekä Gabrielle Pfeifferin toimittamina vuonna 1931. Ks. Husserlin koottujen teosten, *Husserlianan*, I osaa ”Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge”, toim. Stephan Strasser (1950).

tulee myös vastaväitteiden oikeutuksesta. Näkemys, että minällä pitää olla apriorinen eli kokemusta edeltävä asema kokemisen mahdollistajana, on yhtä perusteltu kuin käsitys, että minä jatkokehittyy psykologisesti roolinoton kautta.

Vaikka esimerkiksi lockelaisittain voitaisiin ajatella, että ihminen on syntyessään tyhjä taulu (*tabula rasa*), jonka vasta kokemuksesta tuleva tieto täyttää, kokemusta edeltävänä täytyy kuitenkin olla olemassa tuo taulu. Tälle yhtäpitävästi on johdonmukaista ajatella, ettei minuuskaan *tule* ihmiselle kokemuksesta. Mutta se luonnollisestikin *kehittyy* kokemuksen myötä samaan tapaan kuin Locken erään preussilaisen kriitikon mukaan tietokaan ei tule suoraan kokemuksesta (*aus die Erfahrung*) vaan sen myötä (*mit die Erfahrung*). Kantin mukaan vasta ymmärrys luo kokemuksiin järjestyksen, ja järjestyksen asettajana on kokemusta edeltävä minä.¹⁶⁴

3.2.5. Minuuksien järjestys

Ihmisyksilöt voivat luonnollisestikin itse määrittää paikkaansa yhteisössä, ja heillä on varmasti myös kyky vastustaa sopeutumista ja sopeuttamista toisten eleisiin tai rooleihin. Juuri tähän viittaa itsen käsite, *self*. Sekä Meadille että Hegelille itse oli nimenomaan itsestään *tietoinen* olento. Toisaalta kumpikaan ei korostanut riittävästi ihmisen *itse-määräämisoikeutta* ja subjektin suvereeniuutta itse päättää merkitystenannostaan. Sekä Meadin että Hegelin teorioissa ihminen nähdään sosiaalisiin normeihin sopeutujana tai maailmanhengen toteuttajana kohtalomaisesti.

Entä mikä asema itsellä loppujen lopuksi oli verrattuna Meadin minäkonseption muihin komponentteihin? Meadin teoriassa minuuden historiallisesta kehittymisestä käsitettä '*self*' voidaan pitää ajallisesti ensisijaisimpana. Itse eli *self* on myös minuuden faktuaalinen, sen tosiasiallinen lähtökohta. *Self* perustuu itsen havainnoimiseen ja muodostuu introspektiivisestä itsen tiedostamisesta. Itsen olemassaolo edeltää *me:tä* ja *I:ta* sekä niitä vastaavien käsitteiden introdusoitumista Meadin teoriaan. Mead siis tavallaan joutui tunnustamaan, että minuuden syntymistä ennen pitää olla jokin "itse", jolle roolit voivat muodostua. Näin ollen transsendentaalisen egon vaatimus sisältyi hänen teoriaansa epäsuorasti, ja hän myös joutui vastaamaan tuohon vaatimukseen.

Me ja *I* puolestaan syntyvät *itserefleksion* kautta: minän heijastelemisesta toisissa sekä toiseudesta saadun kuvan vertaamisesta omaan käsitykseen minästä. Tällöin *me:n* käsite viittaa minän sosiaalisiin rooleihin ja kuvailee minuuden asemaa sosiaalisissa tilanteissa. *I:n* käsite puolestaan syntyi vastaukseksi siihen, *minkä vaikutuksesta* merkitykset ja merkitysten muunnelmät ovat syntyneet ihmisten vuorovaikutukseen.

Tulkintani mukaan Meadin käsite *I* viittaa ihmisten kykyyn ymmärtää symboleja. Se edustaa samalla Meadin vastausta merkitysten alkuperän ongelmaan, siihen, mistä merkitykset ylipäänsä syntyvät ja kuka ne tuottaa tuohon eleiden, aktien ja symbolien kehään. *I:n* käsite viittaa tässä prosessissa subjektiin, joka luo merkitykset ja toteuttaa arvottomista tehtävää sekä moraalista harkintaa.

Toiseuden kautta tuotettujen objektiminuuksien (*me*) lopputuloksena, yhteenliittymänä ja yhteiskunnallisen sopeutumisen päämääränä on puolestaan "yleistynyt toinen" (*the*

¹⁶⁴ Kantin filosofian perusteista ks. esim. Esa Saarisen filosofian historiaa (1985, s. 231–233).

generalized other), joka on nähtävissä sekä Meadin egologian poliittisena osana että antropologisena perusratkaisuna, jolle hän halusi rakentaa yhteiskunnallisia suhteita. Yleistyneen toisen käsite on tärkeä myös yhteiskuntatieteiden metodologialle. Suureksi osaksi juuri sen varaan rakentui Meadin jälkivaikutuksen perustalle kehittynyt sosiaali-psykologia. Tässä mielessä 'yleistynyt toinen' on voitu ymmärtää metafyysisesti, eli käsitteenä, jolle oletetaan ontologisesti olemassa oleva viitatuskohde. Tai se on voitu ymmärtää pelkästään vertauskuvallisesti, ihmisten suhteita luonnehtivana käsitteenä, kuten relationistit ajattelevat. Näkemykseni mukaan tämä käsite on kaikkine huoline ja murheineenkin sosiaalipsykologisten persoonallisuusteorioiden sydän.

Tuskin olisi kovin väärin sanoa, että yleistyneen toisen käsite merkitsi Meadille ennen muuta mahdollisuutta sivuuttaa tai korvata kaksitahoinen näkemys, jonka mukaan *joko* on maailma, jonka yksilöllinen subjekti luo, *tai* on objektiivinen sosiaalinen maailma annettuna. 'Yleistynyt toinen' viittasi Meadin ajattelussa pikemminkin maailmaan, jonka muodostaa *yleinen inhimillinen subjektiviteetti*. Siitä puolestaan voitaisiin käyttää humanistisen filosofian näkökulmasta sanaa "ihmisyyttä".¹⁶⁵

Näin ajatellen filosofian ja psykologian keskeisenä ongelmana ei olisi syytä pitää sitä, millainen minän ja maailman suhde on, kun olemassa olevana voitaisiin pitää ensisijaisesti maailman kokonaisuutta, jossa myös ihmisyksilöillä on paikkansa osana hegeliläistä maailmanhengen luomisprosessia. Kuitenkin tämä oletus on rohkea, sillä jo sen lausuminen edellyttäisi asettumista yksilöllisen minuuden ulkopuolelle tarkastelemaan maailmaa ja minää kokonaisuutena. Silloin minkä tahansa asian kuvaaminen, määrittäminen ja selittäminen edellyttäisivät periaatteessa koko universumin kuvaamista, kun todellisuus nähtäisiin yksiaineksisena kokonaisuutena. Tuloksena olisi hurjaa metafysiikkaa ja poliittista teoriaa.

Sama ongelma sisältyy myös sinänsä hienoon ajatukseen, että ihmistä erottaa muista luonnonolentoista hänen kykynsä katsoa itseään muiden silmin. Tämän mukaan ihmisen mahdollisuus ymmärtää näkökulmien vastavuoroisuus mahdollistaa sekä kommunikaation että etäisyyden oton itseän. Mutta – mutta, mutta: edelleen kyseenalaista on, kuinka tuo irrottautuminen voi tapahtua. Ihmisyksilö kun on perimmältään kovin situaatiosidonnainen, toisin sanoen riippuvainen fysiologisesta perustastaan ja ympäristöstään ja tarkastelee maailmaa väistämättä omasta subjektiivisesta näkökulmastaan, joka useasti on niin tavattoman ahdas ja pieni.

3.3. Sosiaalinen akti ja toiminta

Mead viittaa sosiaalisiin eleisiin ja akteihin toistuvasti kokoelman *Mind, Self, and Society* kirjoituksissa, mutta aktin (*act*) käsite oli Meadille niin tärkeä, että aihetta koskevia kirjoituksia on julkaistu myös kysymykselle omistetussa valikoimassa *The Philosophy of*

¹⁶⁵ Meadia voidaan jyrkästä naturalismistaan huolimatta pitää humanistina sikäli, että hän kirjoitti lämpimään syvyyn *filantrooppisista* (kreikan kielen sanoista *philos* = ystävä ja *ánthropos* = ihminen) ajatussuunnista. Esimerkin tarjoaa essee "Philanthropy from the point of view of ethics", joka julkaistiin Ellsworth Farisin (et al.) toimittamassa kokoelmassa *Intelligent Philanthropy* vuonna 1930 (s. 133–148). Hänen ihmisystävällisyytensä ja humanisminsa oli kuitenkin lähinnä *sosiaalisuutta* ja *yleismaailmallisuutta*, josta jäivät puuttumaan humanismin perinteelle tyypillinen individualismi ja yksilönvapauden korostaminen.

the Act (1938). Seuraavaksi pyrin tarkastelemaan, minkälainen yksikkö tuo ”akti” on, millä tavoin aktit esiintyvät vuorovaikutuksessa ja viestinnässä ja milloin aktit muuttuvat toiminnaksi (*action*).

Meadin ajattelussa sosiaaliset aktit eivät olleet vain merkityksenteorian ja mielenfilosofian perusyksiköitä, vaan ne liittyivät myös havainnonfilosofiaan ja todellisuutta koskevaan tieto-opilliseen järkeilyyn. Toiminnan käsitteen kautta sosiaalisten aktien vaikutukset ulottuivat yhteiskuntafilosofiaan ja politiikkaan. Näissä yhteyksissä sanan ”act” voisi parhaiten kääntää suomen kielen sanaksi ”teko”, joka valottaa ”akteista” niiden tietoisien, tarkoitettujen ja toiminnallisen luonteen. Mutta aktin käsite on myös teon käsitettä laajempi. Merkityso pillisissa yhteyksissä ja mielenfilosofiassa sana ”act” viittaa tahattomiin ja reaktiomaisiin ”hetkiin”, ja aktin käsitteestä ovat innoitusta saaneet paitsi Rom Harrén tapaiset *etogenian* pioneerit, myös ne symbolisen interaktionismin kehittelijät, jotka ovat tarkastelleet erilaisia *episodeja* vuorovaikutuksessa, esimerkiksi epifanisiamomenteja (”oivalluksen hetkiä”) elokuvatutkimuksen piirissä.¹⁶⁶ Joka tapauksessa *sosiaalinen teko* oli myös Meadin mielestä ihmistieteellisen analyysin adekvaatti yksikkö. Tekoja ei pitänyt ymmärtää irrallisiksi, vaan niiden välillä piti nähdä yhteiskunnallista *jatkuvuutta*, toimintaa, jota voitiin selittää tieteellisessä ja ennustettavuutta sisältävässä teoriassa. Muiden motivaatiotekijöidensä lisäksi tutkittavien oli näin mahdollista säilyttää myös arvokkuutensa.

3.3.1. Tutkimuksen pienin yksikkö: sosiaalinen teko

Mead jakoi inhimillisen vuorovaikutuksen aktit kahteen luokkaan: yhtäältä ”akteihin itseensä” (*acts-as-such*), joilla tarkoitetaan inhimillisen toiminnan yksiköitä sellaisinaan, ja toisaalta ”sosiaaliisiin akteihin” (*social acts*), joilla viitataan sosiaaliseen aktiivisuuteen (*activity*) ja toimintaan (*action*).

Tarkastellessaan ”akteja itseään” Mead jaotteli niiden ominaisuudet neljälle tasolle aktien monimutkaisuuden tai kehittyneisyyden mukaan. Ensimmäisen (1) ja yksinkertaisimman aktien tason muodostavat impulssit (*impulse*), joiden mukaisesti yksilöorganismi reagoi ärsykkeisiin tai ongelmallisiksi kokemiinsa tilanteisiin. Akti voi siis olla myös reaktio edellä selitetyn mukaisesti. Impulssin voi aiheuttaa esimerkiksi vihollisen tai kilpailijan tunkeutuminen eliön havaintokenttään. Toisen (2) asteen muodostaa havaintovaihe (*perception*). Havaintovaiheen tasolla organismi jäsentää tai analysoi ongelman, toisin sanoen päättelee vihollisen tai kilpailijan aikeita ja esimerkiksi varmistaa pakotien. Kolmannella (3) eli manipulaation (*manipulation*) tasolla organismi laittaa johtopäätöksensä täytäntöön ja pyrkii ratkaisemaan ongelmallisen tilanteen esimerkiksi suojautumalla, pakenemalla tai hyökkäämällä. Neljännessä (4) eli aktin loppuunsaattamisen (*consum-*

¹⁶⁶ Epifanisesta momentista ks. esim. Norman K. Denzinin teosta *Symbolic Interactionism and Cultural Studies – The Politics of Interpretation* (1992) ja omaa teostani *Dialoginen filosofia – Teoria, metodi ja politiikka* (2003, s. 229–232 ja 2008, s. 232–236). Episodeja tutkii myös Rom Harrén kehittämä *etogenia*, jossa analysoidaan ihmisten luonnollisissa elinympäristöissään antamia biologis-kausaa lisia, formaaleja ja enigmaattisia ”selontekoja” pyrkien palauttamaan myös viimeksi mainitut ”arvoitukselliset” selitykset johonkin formaaliin säännön seuraamista kuvaavaan malliin. Ks. Harrén teoksia vuosilta 1979 ja 1983 sekä hänen yhdessä Paul F. Secordin kanssa julkaisemaansa teosta vuodelta 1972.

mation) vaiheessa yksilöolento on ratkaissut kohtaamansa ongelman ja mahdollisuuksien mukaan varmistanut olemassaolonsa jatkumisen, palautunut alun perin vallinneeseen tilaan tai luonut uuden tasapainotilan.¹⁶⁷

Aktien jakamisessa osiin näkyi Meadin esittämä behaviorismin arvostelu. Behavioristit olivat pitäneet akteja ja reaktioita toiminnan pienimpinä yksikköinä analysoimatta niiden perusluonnetta ja olemusta tarkemmin. Tällöin myös ihminen nähtiin passiivisena reagoijana, joka käyttäytyy ärsykkeiden ja reaktioiden kaavassa mekanistisesti. Sen sijaan Meadin luoman analyysin kautta paljastuu, että aktien kuluessa *yksilöt tekevät valintoja*. He luovat tilanteita ja manipuloivat ärsykkeiden ja reaktioiden prosessia, jolloin käyttäytyminen muuttuu toiminnaksi. Elollisia organismeja ei nähdä tällöin ympäristön ärsykeisiin yksipuolisesti reagoivina olentoina vaan toimijoina, jotka muokkaavat käsitysiään todellisuudesta havaintojensa ja päättelytoimitustensa kautta.

Erityisesti tämä koskee ihmisten toimintaa: ihmiset tekevät sosiaalisten aktien aikana valintoja ja siten sekä muovaavat käsitystään vallitsevasta todellisuudesta että vaikuttavat siihen, millaiseksi todellisuus muodostuu. Meadin käsittein ilmaistuna ihminen voi omalla valikoivalla havainnoinnillaan rekonstruoida suhteensa ympäristöön. Hän voi myös muuttaa sitä havaintojen kautta tuottamallaan ”sosiaalisilla objekteilla” (*social object*), jollaisia ovat esimerkiksi ”pakotie” tai ”hyökkäyssuunnitelma”. Ne ovatkin tyypillisiä sosiaalisen aktiivisuuden (*activity*) kautta tuotettuja objekteja, joita ei olisi todellisuudessa ilman havaitsijaa, toisin sanoen ilman yksilöorganismia, joka asettaa ne todellisuuteen tai löytää ne todellisuudesta omien sosiaalisessa vuorovaikutuksessa tuotettujen tarpeidensa tai havaintojensa pohjalta.

Tässä mielessä todellisuutta ei ole syytä olettaa olevan olemassa havaitsijasta riippumattomana. Toisaalta havaitseminenkaan ei tapahdu vain kantalaisittain, aprioristen muodollisten kategorioiden ja prinssiippien välityksellä, vaan se sisältää sosiaaliisiin tilanteisiin ja vuorovaikutussuhteisiin perustuvaa ainesta. Mikäli tämä aines on lainalaista, esimerkiksi evoluutioteoriassa esitetyn kamppailun ja luonnonvalinnan tapaan syntyntyttä, se ohjaa kategorisesti eli määräävästi myös ihmisen kehitystä tietynlaiseksi omaa etuaan perääväksi, ahneeksi ja itsesäilytykseen tähtääväksi luonnonolioksi. Inhimillisen poikkeuksen tähän kaavaan tuo se, että ihminen, toisin kuin eläin, voi tiedostaa asemansa ja motiivinsa. Omistaessaan itselleen ajattelutilaa aktien prosessissa ihminen voi toimia *toisin* kuin hänen sisäiset ja lajinsäilytyksen kannalta tarpeelliset yllykkeensä vaatisivat. Juuri tämä tekee ihmisen inhimillisyyden mahdolliseksi, ja ihminen voi esimerkiksi pidättäytyä väkivallasta tai toimia altruistisesti, vaikka se olisikin oman edun vastaista.

Voidaan sanoa, että Meadille havaitseminen ei ole pelkästään tietoisuudessa oleva aistinfysiologinen toiminto, ominaisuus tai ilmiö. Sen sijaan havaitseminen on suhde havaitsijan ja kohteen välillä. Mead meni jopa niin pitkälle, että hän piti tätä havaitsemisen suhdetta objektiivisena tutkimuksen kohteena samaan tapaan kuin viestinnällisen vuorovaikutuksen prosessiakin. Vastaavasti hän ajatteli, etteivät myöskään havainnon kohteet ole sellaisinaan olemassa havaitsijoista riippumattomina, vaan myös ne konstruoidaan aktien ja reaktioiden prosessissa, ja ne muodostavat yhden navan havaintojen vuorovaikutuksellisessa kentässä.¹⁶⁸ Aistikyvyn kategoriatkaan eivät ole tämän mukaan pelkäs-

¹⁶⁷ George H. Mead teoksensa *PA* luvussa ”General analysis of knowledge and the act” (s. 3–25).

¹⁶⁸ *PA*, s. 81.

tään kokemusta edeltäviä vaan kokemuksista riippuvia.

Keskeistä Meadin käsityksille havaitsemisesta ja todellisuudesta on se, että havaitsemisen ja sitä kautta todellisuuden tuottamisen *motiivit* syntyvät yksilöiden ulkopuolisesta maailmasta. Ympäristön kanssa koetut ongelmat ja ristiriitatilanteet ohjaavat havaitsemaan ja tuottamaan todellisuutta tietyllä tavalla. Havaitsemisen prosessiin vaikuttavat tällöin (1) ympäristö sinänsä luomalla yksilöiden tajunnassa ärsykeitä, (2) havaitsijan kokemusta edeltävät kategoriset ehdot ja ennakkoodellytykset sekä (3) yksilöiden mahdollisuudet jäsentää ja tuottaa todellisuuskuvaansa valintojen kautta. Todellisuudesta muodostuu tällöin sellainen, mihin vuorovaikutukselliset havainnon suhteet yksilön ja hänen ympäristönsä välillä antavat aiheen, ja oliot sekä objektit

[...] ovat sellaisia kuin ne ovat suhteessa yksilön ja hänen ympäristönsä välillä sekä tästä suhteesta johdeltuina. [...] *are what they are in the relationship between the individual and his environment, and this relationship is that of conduct.*]¹⁶⁹

Entä minkälainen tuo Meadin usein mainitsema sosiaalinen akti (*the social act*) on, ja miten se eroaa aktista itsestään (*the act-as-such*)? Sosiaaliset aktit eivät liity pelkkään merkitysten muodostumiseen vaan sen jälkeiseen toimintaan (*action*). Sosiaaliset aktit ovat osiensa, eli merkitysaktien, kokonaisuuksia, ja niihin sisältyy sosiaalisen toiminnan alkeismuotoja. Mead määritteli sosiaaliset aktit suhteessa niiden päämääriin, sosiaaliisiin objekteihin. Akteista tulee sosiaalisia aivan niin kuin eleistä tulee merkityksellisiä, kun kaksi tai useampia yksilöitä toimivat samassa sosiaalisessa organismissa, jossa niillä on yhteisiä päämääriä, ja kun osallistujat jakavat samat merkitykset. ”Sosiaaliset organismit” puolestaan eivät ole yksilöolentoja, vaikka ne koostuvatkin yksilöistä. Sen sijaan Mead luonnehti niitä ”yksilöorganismeista koostuviksi sosiaalisiksi ryhmiksi” (*a social group of individual organisms*), joilla on itsenäinen olemassaolo.¹⁷⁰

Meadin mukaan sosiaalinen akti on merkitysaktien ”toinen kerros”, jossa yksilöt määrittyvät suhteessa toisiinsa ja yhteisöön sekä osallistuvat sosiaaliseen toimintaan. ”Aktien itsensä” (eli merkitysaktien) tasolla ”yksilöorganismien” (*individual organisms*) ja ”fysikaalis-biologisen ympäristön” (*physical-biological environment*) välinen suhde vastaa sosiaalisten aktien tasolla esiintyvää ”käyttäytymisen sosiaalisen prosessin” (*social process of behavior*) ja ”sosiaalisen ympäristön” (*social environment*) suhdetta.¹⁷¹ Tässä mielessä sosiaaliset aktit ovat sosiaalisia tekoja, ja sosiaaliset teot puolestaan ovat osa toimintaa. Eleiden muuttuminen merkityksellisiksi symboleiksi tapahtuu yhteisöllisessä vuorovaikutuksessa, jossa tietoisista ja tarkoitetuista eleistä syntyy tekoja ja tekojen kokonaisuudesta toimintaa.

Entä onko Mead näin sanoessaan enempää kuin sanallinen savukone, joka johdattaa lukijan epäilemään, miten valaisevaa tällainen analyysi loppujen lopuksi on? Vahvasta teoriakielestä huolimatta Meadin näkemykset lienevät helposti hyväksyttävissä, ja niitä voidaan havainnollistaa esimerkein. Sosiaalisia akteja edustavat yhteisöllisen aktiivisuuden (*activity*) eri muodot. Esimerkkejä tarjoavat metsästys, joukkuepelien pelaaminen ja

¹⁶⁹ *PA*, s. 218.

¹⁷⁰ *MSS*, s. 130.

¹⁷¹ *MSS*, s. 130.

uskonnolliset rituaalit, joihin osallistujat kokevat keskenään samanlaisia merkityksiä. Laajassa mielessä siihen kuuluvat kehittyneen yhteiskunnan muodot, kuten tiede, lainsäädäntö, poliittiset järjestelmät, kasvatus ja taloudellisen vaihdon suhteet. Esimerkkejä sosiaalisen aktiivisuuden toteutumisyhteyksistä tarjoavat luonnollisesti taiteet, muoti ja urheilun sekä liikunnan maailma, mutta äärimmillään Mead päätyi pitämään myös eräitä fysiikan ja kemian löydöksiä, kuten elektroneja, perimmältään sosiaalisten aktien kautta tuotettuina entiteetteinä; ne kun ovat olemassa tiedeyhteisön hyväksyminä ja teoreettisesti tuotettuna olioina, joita ei voida havaita empiirisessä aistimaailmassa vaan vasta instrumenttien ja tieteellisen yhteistoiminnan kautta (instrumentalismi).¹⁷²

Olennaista sosiaalisille akteille on, ettei niitä voi olla olemassa ilman viestintää. Tässä mielessä merkitykselliset vuorovaikutuksen aktit ovat sosiaalisten aktien välttämättömiä edellytyksiä. Korkeimman tasoiset sosiaaliset aktit ja tietoinen aktiivisuus, toisin sanoen toiminta, ovat mahdollisia vain kielen kautta. Edellytyksenä sosiaalisten aktien olemassaololle on siis merkityksellisten symbolien syntyminen. Jos sosiaalinen toiminta onnistuu, tuloksena on ”sosiaalisia objekteja”, joita voidaan luonnehtia kulttuuriesineiksi.¹⁷³

Eräs näkökohta, jota Mead ei mielestäni ottanut tarpeeksi huomioon merkitysteoriansa lähtökohdassa, on se, että merkitykset eivät ole suinkaan välttämättä *yhtäpitäviä* viestinnän eri osapuolille. Tämä näkyy siinä, että sosiaaliset aktit ovat täynnä erimielisyyttä ja riitoja. Edustavia esimerkkejä tarjoavat tiedeyhteisö ja politiikka. Erimielisyyksien jättämisessä vähälle huomiolle näkyy Meadin ajattelun universalistinen painotus. Jo teoriansa lähtökohdassa hän ajatteli, että merkityksellisiä symboleja syntyy vain silloin, kun eleillä on *sama* merkitys vuorovaikutuksen eri osapuolille. Hän myös katsoi, että sosiaaliset aktit toteutuvat yksimielisessä harmoniassa, kun osapuolet toimivat sulassa sovussa yhteisten päämäärien hyväksi. Tämä ajatus on hyvin ”seurakunnallinen” omassa kollektivismissaan, ja sen ihanteet pyrkivät vastaamaan kielen olemukseen usein liitettyyn yksikäsitteisyyden ja semanttisen universalismin vaatimukseen. Toiveet ja todellisuus eivät kuitenkaan ole aina kohdanneet.

Ehkä juuri tässä näkyy Meadin oman ajattelun kaksitahoisuus. Saman vapauden, jonka Mead näyttää luovuttavan yksilöille katsoessaan, että ihminen joka tapauksessa prosessoii kaikki havaintonsa omassa tajunnassaan, Mead riistää pois upottamalla ihmisyksilön lopulta osaksi yhteisöjä ja yhteiskuntaa.

Voidaan myös pohtia, millä tavoin toiseus on tullut ymmärretyksi Meadin ajattelussa. Höyryjunien aikakaudella filosofoinut ja alun perin rautatieyhtiön palveluksessa työskennellyt Mead ei suinkaan halunnut *oikeuttaa* yksilöitä vaan pyrki mahdollisimman pitkälle *kiistämään* yksilöiden aseman saadakseen merkityksenteoriansa raiteilleen. Hän ei siis

¹⁷² Mead tarkasteli kysymystä erityisesti teoksensa *PP* kirjoituksissa.

¹⁷³ Eräänlaisen semioottisen näkökulman sosiaalisten objektien syntymiseen tarjoaa professori Wi Jo Kang tutkimuksessaan *G. H. Mead's Concept of Rationality – A Study of the Use of Symbols and Other Implements* (1974), jossa hän katsoo, että Meadin mukaanärkevyys rakentuu fysiologisten ja impulsiivisten toimintojen sekä toisaalta päämääriin liittyvien sosiaalisten odotusten kentässä. Kulttuuri ja instituutiot syntyvät ratkaisemaan ongelmatilanteita ja luomaan yleispäteviä sovittelumekanismeja. Tässä yhteiskunnallisessa suhteessa refleksiivinen (eli henkilökohtaista itseymmärrystä lisäävä) funktio on ”toisten asenteiden ottaminen”, kun taas regulatiivista (eli sääntelevää) funktiota edustaa ”yleistyneeseen toiseen samastuminen”. Symboliselle interaktionismille kuuluisen Wangin näkemyksen mukaan keskeistä ei ole ego tai itse vaan välittävät sosiaaliset aktit ja prosessit, kuten yhteiskunnan laitokset ja esimerkiksi tiede, jonka kautta rationaalisuutta rakennetaan.

halunnut hyväksyä yksilöllisyydestä yhtään enempää kuin välttämättä täytyy, ikään kuin ihmisellä olisi lupa istua junassa yksilöllisellä paikallaan vain, mikäli hänellä on erityinen siihen oikeuttava paikkalippu ja vaikka juna muutoin huutaa aavemaista tyhjyyttään. Individualismin välttelyyn Meadia ohjasivat käsittääkseni intersubjektiivisuutta ja semanttista universalismia tavoittelevat päämäärät. Ne pakottivat hänet alistamaan yksilölliset vaatteet sekä ”yksilöllisen kielen” oman kollektivisminsa alaisuuteen.

Entä mitä riskejä tähän käsityskantaan liittyy ja miten se mahdollisesti haavoittaa Meadin omaakin ajattelua? Miten Meadista saattoi tulla tietyn ylikyksilöllisen ideologian uhri? Kuinka toiseus nähtiin tämän sabluunan läpi?

Toinen ihminen on Meadille ensisijaisesti ”yleistynyt toinen” (*the generalized other*).¹⁷⁴ Tämä käsite viittaa pikemminkin toiseuteen, sosiaalisuuteen, yhteisöihin ja yhteiskunnallisuuteen kuin toiseen ihmiseen persoonana. Tällöin toinen ihminen tulee kohdeksi lähinnä massakulttuurin tai joukkokohtausten osana. Niinpä Mead ei puhunut paljoakaan sellaisista asioista kuin rakkaus tai koskettaminen, jotka puolestaan ovat olleet keskeisiä monille myöhemmille identiteettikysymysten ja toiseussuhteiden filosofeille, kuten Martin Buberille ja Emmanuel Levinasille.¹⁷⁵

Meadin näkökulmasta esimerkiksi rakastuminen on lähinnä joukkoliike, jolloin sen henkilökohtainen ja persoonallinen merkitys helposti hämärtyy, ja rakkaudesta tulee vain ”sosiaalinen akti”, jonka mukaisesti ihmiset politisoituvat: vihaavat tai rakastavat yhdessä samoja asioita. Epäilyksenä voidaan esittää, että eivät kai ihmiset yleensä ihastu tai rakastu massoihin vaan tiettyyn ihmiseen, yksilöön. Samaa voidaan sanoa myös fani-ilmiöistä, joissa suuri joukko ihmisiä osoittaa suosiotaan esimerkiksi rockmuusikolle. Vaikka ilmiöiden luonne on kollektiivinen ja tähdestä tykätään hyväksynnän saamiseksi myös omalle itselle, näissäkin tapauksissa yhteisen rakkauden kohde on tietty persoona. Yksilöllisyyden ja persoonallisuuden haasteet pitivät pintansa Meadin ajattelussa, ja ne pullahtelivat esiin erityisesti hänen minäkonseptionsa yhteydessä.

3.3.2. Rooleissa oleminen

Meadia on pidetty usein sosiaalisena deterministinä naturalisminsa ja behaviorisminsa vuoksi. Tekoja ja toimintaa selitetään syiden ja seurausten välisinä kausaatioina, joihin liittyy yleispätevä selitysmalli. Meadin ajatusten valossa myös todellista yhteiskunnallista elämää leimaa sopeutumisen pakko – ainakin jos merkitykset ja kieli nähdään luomuksina, jotka on tuotettu toisten eleisiin mukautumalla. Mikäli yhteisymmärrys perustetaan vuorovaikutuksellisessa kehässä tavoiteltavan yksimielisyyden varaan, luodaan pohjaa yksiaineksisuutta vaativille yhteiskuntakäytännöille. Meadin ajattelussa onkin merkityso pillisen universalismin ohella vahva yhteiskunnallisen universalismin painotus, joka käy ilmi hänen roolin käsitteestään. Roolit liittyvät läheisesti merkitysten ja kielen syntymiseen, ja Meadin mukaan ne edeltävät minuuden syntymistä.

¹⁷⁴ MSS, s. 154.

¹⁷⁵ Vertailin Martin Buberin ja Emmanuel Levinasin ajattelun eroavuuksia symbolisen interaktionismin minuus- ja toiseuskäsityksiin teoksessani *Dialoginen filosofia* (2003, s. 58–59 ja 114) ja (2008, s. 52–53 ja 113).

Mitä roolit sitten ovat? Roolit ovat käyttäytymiskaavoja, jotka perustuvat *odotuksiin* toisten ihmisten toiminnasta. Esimerkiksi lapsilla on lääkäriä leikkiessään jokin käsitys siitä, mitä lääkäri ja potilas sanoisivat tietyissä tilanteissa tai kuinka he toimisivat. Vastaavasti myöskään terveyskeskuslääkärissä käynti ei poikkeakaan paljoa lasten leikeistä rooliodotusten suhteen, sillä myös oikean lääkärin vastaanotolla osapuolet toimivat tiettyjen rooliodotusten mukaisesti.

Yhteiskunta voidaan laajemminkin nähdä roolien tai rooliodotusten kokonaisuutena. Voidaan jopa nähdä, ettei yhteiskunta muuta olekaan kuin roolien kokonaisuus, ja ainoastaan rooleissa toimivat henkilöt vaihtuvat. Esimerkiksi armeija on tyypillinen kaavoittunut organisaatio, jossa roolit hallitsevat kaikkea toimintaa. Tunnetaan sanonta ”kirput lähtevät, sirkus jää”, mikä korostaa toimijoiden vaihtuvuutta ja toiminnan riippuvuutta organisaatiossa pysyvästi olevista rooleista. Tärkeäksi tunnustetaan vain tehtävän mukainen rooli, ja yksilön merkitys kutistetaan minimiinsä, jopa dehumanisoidaan. Ihmisestä tulee naturalistisen katsomuksen mukaisesti ”geenivirtaa”, ja toiminta alistetaan rooleille, joiden läpi yksilöt kulkevat ajasta aikaan.

Moraalisen kyseenalaistamisen lisäksi on syytä esittää epäily rooliyhteiskunnan aitoudesta. Rooleissa olemisenhan on usein valheellista eikä tuo esille sitä, mitä ihmiset ovat *omana itsenään*. Niinpä ihmisten itseyttä, minuutta tai persoonaa ei voitaisi eikä pitäisi johdella rooleissa olemisesta eikä redusoida niihin.

Tavallaan Mead on vastannut rooliolemisen ongelmiin täsmentämällä yhteiskunnallisten roolien luonnetta. Havainnollistettuaan roolin käsitettä lasten leikeistä poimimillaan esimerkeillä Mead toteaa, että roolit ovat ihmisten minuuteen ja identiteettiin verrattuna vielä alkeellisia ja ilmentävät kehityksen esiasteita myös yksilönkehitystä laajemmassa mittakaavassa, yhteiskunnallisesti. Roolinoton suhteella on keskeinen asema minuuden ja identiteetin synnylle, mutta ollakseen itsestään tietoisia myös lasten tulee ymmärtää, kuinka rooleissa olemisen *poikkeaa* varsinaisesta omana itsenään olemisesta. Mead kirjoitti leikkivistä lapsista seuraavasti:

Lapsi reagoi tiettyyn ärsykkeeseen, ja hänen reaktionsa on sama kuin muiden, mutta hän ei ole kokonainen itse. Leikkiessään hänen täytyy ymmärtää näiden roolien järjestelmä; muuten hän ei voisi pelata peliä. Leikki edustaa lapsen elämässä kehitysvaihetta, jossa hän siirtyy muiden roolien ottamisesta toiminnan jäsenyneeksi osaksi, jolle on ominaista itsestä tietoisuus sanan varsinaisessa merkityksessä. [*The child reacts to a certain stimulus, and the reaction is in himself that is called out in others, but he is not a whole self. In his game he has to have an organization of these rôles; otherwise he cannot play the game. The game represents the passage in the life of the child from taking the rôle of others in play to the organized part that is essential to self-consciousness in the full sense of the term.*]¹⁷⁶

Meadin ajattelu ei edustanut varsinaisesti kehityspsykologiaa, sillä hänen tarkastelujensa paino oli lajinkehitystä koskevilla kysymyksillä, mutta hänen käsityksensä ovat sopu-

¹⁷⁶ MSS, s. 152. Mead tarkasteli leikin olemusta myös *Chicago University Recordissa* numero 8 (1/1896) julkaistussa artikkelissaan ”The Relation of Play to Education” (s. 141–145), jossa hän jakoi ihmisen aktiviteetit kolmeen ryhmään: työhön (*work*), taiteeseen (*art*) ja leikkiin (*play*).

soinnussa esimerkiksi Jean Piaget'n (1896–1980) yksilöpsykologisten ja kasvatustieteellisten luokittelujen kanssa.¹⁷⁷ Jo lapsen ensimmäisten ikävuosien sensomotoriseen vaiheeseen sisältyy semioottinen funktio, eli kyky esittää todellisuutta symbolien ja kielen varassa. Meadin mukaan lapsen kykyyn leikkiä liittyy myös lapsen tietoisuus itsestä, joka Piaget'n luokittelussa yhdistyy ikävuosien 2–6 esioperationaaliseen vaiheeseen. Vaikka lapsi ei tuolloin kykenekään asettumaan toisen ihmisen asemaan ja hänen ajattelunsa on vielä egosentristä, lapsi joka tapauksessa kykenee harkitsemaan tekojensa seurauksia ja arvioimaan niitä moraalin näkökulmasta. Kouluiässä lapsen egokeskeisyys vähenee ja kyky asettua toisen asemaan kasvaa samalla, kun lapsi kykenee arvioimaan tekoja myös tarkoitusten kannalta. Kyky itsensä tiedostamiseen ja toisen asemaan asettumiseen on siis tarkoituksia sisältävän toiminnan ehto. Ihmisten pitää kyetä erottamaan rooleissa oleminen itselleen olemisesta, mikä on myös monien eksistenssifilosofien johtopäätös ihmisen eri olotilojen ja olemismuotojen suhteista. On eri asia olla oma itsensä ja itselleen kuin olla olemassa toiseudelle ja toisten silmin.

Rooleja voidaan pitää – paitsi lasten leikeissä ja peleissä ilmenevinä asioina – myös yhteiskuntien olennaisina ja jopa välttämättöminä osina. Niinpä roolit ovat liittyneet merkitysten, kielen ja minuuksien syntymiseen ihmisen koko lajihistorian ajan. Meadin tueksi voidaankin sanoa, ettei rooleja pitäisi arvioida vain yksilöpsykologian tai filosofisen individualismin kannalta.

Selvää kuitenkin on, ettei ihmisen näkeminen rooleissa ole tyydyttänyt moniakaan filosofeja, jotka ovat pitäneet ihanteenaan autenttista ihmiskäsitystä ja todellisuuden tuntemista. Esimerkiksi Jean-Paul Sartre (1905–1980) paheksui rooleihin hukuttautumista ja ihmisten näkemistä pelkkien roolien kautta. Hän piti sellaista ajattelutapaa eräänlaisena ihmisyiden ja aidon olemassaolon kieltämisenä. Klassinen esimerkki on Sartren analyysi tarjoilijan roolissa olevasta henkilöstä, joka ei roolissa ollessaan pääse parhaaseensa ihmisenä ja jota ympäristökin kohtelee vain työntekijässä tai palvelijassa näkemänsä käyttö- ja välinearvon mukaisesti.¹⁷⁸ Tässä mielessä roolien mieltäminen ihmisen eksistenssin perustavaksi tekijäksi olisi valheellista ja pönkittäisi totalitaristisia yhteiskuntakäsityksiä. Sillä tavoin ihmisyksilö nähtäisiin historiallisesti sattumanvaraisena olentona, joka on alistettu järjestelmälle ja joka voidaan korvata kuin rikki menneen koneen komponentti.

Näin pitkälle Meadin ajatukset rooleissa olemisesta eivät välttämättä johdakaan. Esimerkiksi edellä siteeratun lainauksen mukaan myös lapset *erottavat* sen, milloin he ovat mukana leikissä ja milloin he ovat omia itsejään. Lapset voivat ottaa esimerkiksi kaupiaan, rosvon, poliisin tai intiaanin rooleja leikkiessään, ja yleensä lapset ovatkin riittävän kehittyneitä ymmärtääkseen ”vain leikkivänsä”, vaikka usein sanotaankin leikin olevan ”lasten todellisuutta”. Lapsen tietoisuuden kehitystä osoittaa juuri se, erottaako lapsi

¹⁷⁷ Jean Piaget'n luokittelusta ks. esim. hänen klassista esitystään alun perin artikkelina ilmestyneessä ja yhdessä Bärbel Inhelderin kanssa vuonna 1966 julkaistussa teoksessaan *La psychologie de l'enfant* (suom. *Lapsen psykologia*, 1977).

¹⁷⁸ Jean-Paul Sartre piti vapauden keskeisenä ominaisuutena kykyä irrottautua rooleissa olemisesta. Ks. esim. Sartren kuvausta tarjoilijan roolin takana asuvasta ihmisestä teoksessa *L'Être et l'Néant* (1943/1988, s. 95). Haastavimmillaan vapaus on Sartren mukaan juuri rooleihin vihkiytymisen ja aktiivisen rooleista eroamisen yhteyksissä.

Meadin ja Sartren ihmiskäsitysten eroista ks. Mitchell Aboulafian teosta *The Mediating Self – Mead, Sartre, and Self-Determination* (1986), jossa (nimen mukaisesti) keskitytään tosin roolien sijasta itsen käsitteeseen ja minuuden tuottamiseen valintojen tuloksena.

roolissa olemisen todellisesta itsestään. Vaikka leikki nähtäisiinkin ”lasten työnä”, lapset usein sanovat ”ryhtyvänsä leikkimään” ja ovat niin muodoin tietoisia oman itsensä ja rooliensa eroista.

Tämän voidaan nähdä osoittavan, että ihmisen itse (*self*) muodostuu jo ennen tyyppillistä leikki-ikää ja että ihmisellä on yksilöllinen minuus, joka *tekee mahdolliseksi* roolinoton. Tavallaan tämä puhuu Meadin edustamaa samastumisen ajatusta sekä toisten eleisiin sopeutumisen ideaa vastaan. Käsitys apriorisesta eli kokemusta edeltävästä minästä vastustaa myös hänen omaa ajatustaan, jonka mukaan ihmisen minuus kehittyy mukautumalla ympäristön rooleihin.

3.3.3. Sosiaalinen kuvittelukyky ja luovuus

Roolien merkitystä koskien tärkeässä asemassa on – paitsi ”itsestä tietoisuus” (*self-consciousness*) ja sen mukainen reflektiivisyys – erityisesti ihmiselle ominainen kuvittelukyky (*imagination*). Mead piti kuvittelukykyä jopa niin ratkaisevana kielen ja merkitysten kannalta, että hän näki kuvittelukyvyn suoranaisena ehtona merkitysten muodostumiselle.

Osapuolet aavistavat vuorovaikutuksen prosessissa, mitä tapahtuisi, *jos* aloitetut teot, eleet, vietäisiin päätökseen. Ajattelulta merkitykset edellyttävät kykyä konditionaalien muodostamiseen, *ehdolliseen* ajatteluun.¹⁷⁹ Esimerkiksi Karen Hanson on nähnyt, että Mead kuitenkin pitkälti samasti havainnot mielikuvituksen tuotteisiin ja merkitykset kuvitteelliseen ainekseen, kun taas Sartre teki niiden välille tarkan eron fenomenologiassaan.¹⁸⁰ Omasta mielestäni kuvittelukykyyn pitäisi liittyä myös kyky *irrottautua* rooleista; sen sijaan Mead ei pannut tälle ajatukselle paljoakaan painoa.

Kuvittelulle, aavistelulle ja hyvälle arvauksille on menetelmäopillisen muotoilun sittemmin antanut yhdysvaltalainen sosiologi C. Wright Mills, joka haastavan kumouksellisessa teoksessaan *The Sociological Imagination* (suom. *Sosiologinen mielikuvitus*) vuodelta 1959 korosti yhteiskuntatietelijän luovaa panosta ja kykyä nähdä yksityisten ihmisten huolenaiheet yhteiskunnallis-historiallisissa yhteyksissään. Hänen laatimansa ”intellektuaalisen ammattitaidon huoneentaulun” mukaan älyllisyyteen sisältyy ”halu yhdistää toisiinsa liittymättömiä asioita”, ”kyky liikkua analyysin eri tasoilla” ja se, ettei intellektuelli erota työtään elämästään vaan näkee asiat ja aiheet osana niiden omaa aikakautta ja tapahtumahistoriaa sekä kehittää menetelmiä ja keskustelee avoimesti niiden ongelmista ja löydöistään.¹⁸¹ Eräällä tavalla Millsin luettelemat määritelmät voisivat sopia kuvauksiksi Meadista itsestään, ja molempien ajattelu kasvoikin samasta

¹⁷⁹ Mead käsitteli kuvittelukykyä muun muassa aikakauslehti *Psychological Bulletinin* numerossa 3 vuonna 1906 julkaistussa artikkelissa ”The Imagination in Wundt’s Treatment of Myth and Religion” (s. 393–399), jossa hän pohti kuvittelukyvyn ja mielikuvituksen asemaa primitiivisten kansojen pyrkimyksissä tuottaa omaa todellisuuttaan. Lähtökohtana Meadilla olivat Wilhelm Wundtin tekemät kansainpsykologiset havainnot.

¹⁸⁰ Ks. Karen Hansonin vuonna 1986 julkaisemaa teosta *The Self Imagined – Philosophical Reflections on the Social Character of Psyche*, joka on Meadin merkitysteoriaan nähden kriittinen.

¹⁸¹ C. Wright Mills vuonna 1959 julkaisemassaan teoksessa *Sociological Imagination* (suom. *Sosiologinen mielikuvitus*, 1982, s. 187–216).

aatteellisesta juuresta; myös Millsin taustalla vaikutti John Dewey'n pragmatismi hänen väitelttyään tohtoriksi Dewey'n merkityksestä tiedonsosiologialle.

3.3.3.1. Kausaalisuus, teleologisuus ja funktionalismi

Vaihtoehtojen tuumailu ja luovan ajattelutilan muodostaminen ovat älyllisen elämän ehtoja yhteiskuntaelämän ja tietoisuuden kehittymisen kannalta. Mahdollisuuksien käsittelyn ei pitäisi kuitenkaan olla mielivaltaista eikä satunnaista. Käytännössä se ei olekaan, vaan kuvitelmat ja ”jossittelut” liittyvät yhteiskuntaelämässä tarkoin määrättyihin ehtoihin ja rajoihin, ja niiden käsittely on valikoivaa ja järkipäätäistä. Lähtökohtana on tällöin *kieltäytyminen pelkästä reaktiomaisesta käyttäytymisestä*. Mead kirjoittaa, että tämän mukaisesti ”[o]n olemassa ’mutta’-asenne, ’jos’-asenne ja ’ajattelun’ asenne. [*There is a ’but’ attitude, an ’if’ attitude, a ’though’ attitude.*]”¹⁸² Niiden kautta luodaan tilaisuus harkinnalle ja ajattelutilan luomiselle. Ajattelu nähdään tällöin päämääriin suuntautuneena toimintana, jonka järkipäätäisyys riippuu käytännöllisistä ehdoista ja mahdollisuuksista – pragmatismien peruslähtökohtien mukaisesti. Juuri näin syntyy rationaalisesti järjestynyt yhteiskunta.

Determinisminsä ja kausalisminsa rinnalla Meadin ajattelu sisälsi myös halua murtautua ulos raudanlujista selitysmalleista, ja erityisesti tämä koski *yhteiskunnallista determinismia*. Sama tuli näkyville jo Meadin käsityksissä kielen synnystä. Meadin kuvaus merkitysten synnylle olikin *funktionalistinen* sikäli, että siinä merkitysten syntymistä perusteltiin *tehtävällä*, joka merkityksillä voidaan nähdä olevan toiminnan kokonaisuudessa. Toisaalta Meadin näkemys oli *teleologinen* sikäli, että sen mukaan merkitysten voitiin nähdä määrättyvän *päämäärähakuisesti* tulevaisuuden mahdollisuuksista. Vastaanottajien *mahdollisten reagoimistapojen* ajateltiin vaikuttavan niihin merkityksiin, joita ilmaisun subjekti luo odotustensa perusteella. Meadin ajattelussa funktionalistista selittämistä on nähnyt muiden muassa Israel Scheffler. Hänen mukaansa nämä vaikutteet olisivat lähtöisin, paitsi Meadin tutkimusten ohjaajana toimineen John Dewey'n metodologisista intresseistä, myös John B. Watsonin biologismista ja darvinismista.¹⁸³

Voidaan sanoa, että funktionalismi ja teleologisuus kantoivat kypsintä hedelmää vartuneen Meadin yhteiskuntateoriassa, mutta ne liittyivät kaiken aikaa myös hänen käsityksiinsä kielen ja merkitysten alkuperästä. Meadin mukaan merkityksellisiä eleitä ei voi ensinkään olla olemassa ilman, että toimijat ilmaisun lausumisen hetkellä ottavat huomioon ilmaisujensa mahdolliset (ajateltavissa olevat) vaikutukset. Merkitysyksikköä ei siten nähdä ärsykkeenä, joka välttämättä ja konemaisesti tuottaa tietyn reaktion, vaan se nähdään suuntautuneena eleenä, jossa ilmaisun lausuja ottaa huomioon toimintansa vaikutukset. Merkitysten konstituutio muodostuu tällöinkin ärsykkeistä ja reaktioista, mutta reaktioita ei nähdä ärsykkeiden seurauksina, vaan ärsykkeet nähdään odotettavissa olevien reaktioiden ennalta ajateltuina tuloksina.

Meadille tyypilliseen vaikutusyhteyksien käsittämiseen sopii helposti sama kritiikki kuin funktionalistiseen selittämiseen yleensä. Funktionalismin mukaan toteutumattomat

¹⁸² MSS, s. 86.

¹⁸³ Ks. Israel Schefflerin teosta *Four Pragmatists* vuodelta 1974 (s. 171).

seuraukset nähdään perusteina itse ilmiöiden olemassaololle.

Toisaalta Mead onnistui päämäärä- ja tarkoitushakuisella selittämällä sulkemaan pois ärsykkeiden ja reaktioiden välttämättömästä syy-yhteyttä korostavan selitysmallin ja siihen liittyvän determinismin. Ilmaisujen subjektia ei nähdä tällöin ärsykeitä yksipuolisesti tuottavana tai niihin reagoivana olentona, vaan henkilönä, joka tunnistaa ja ottaa huomioon vaihtoehtoja. Olennaista on, että merkitykselliset eleet voitiin nyt nähdä suuntautuneina tekoina, jotka syntyvät tekojen *mahdollisten vaikutusten tulkinnoista* ja saavat symbolisen aseman vuorovaikutuksessa. Tutkittaville ihmisille tämä ajatusmalli on luonnollisesti helpotus, sillä ihmiset eivät yleensä halua mieltää itseään sen enempää karmelliautomaateiksi kuin pajatsoiksikaan, jotka tuottavat määrättyjä tai satunnaisia tuloksia tutkijoiden tyydytykseksi tai pettymykseksi.

3.3.3.2. Determinismi ja indeterminismi

Jos Meadin ajattelu voidaankin nähdä sekä kausaatiota että teleologiaa hyödyntävänä, kuinka determinoituna hän piti ihmisen toimintaa, toisin sanoen, pitääkö toiminta nähdä syiden ja seurausten suhteena, jota voidaan selittää tieteen laeilla? Tämä kysymys koskee viime kädessä sitä, mikä on psyykkisten ilmiöiden perusluonne. Kysymykseen voidaan vastata, että on alun alkaen harhaanjohtavaa puhua vaikuttavista syistä, mikäli teot ovat olemassa niiden finaalisten päämäärien vuoksi, joihin toiminta on suuntautunut.

Kausalismiin ja determinismiin viittaaminen näyttää Meadin ajattelun yhteydessä turhalta myös siksi, että hänen tutkimusotteensa korosti *tulkintaprosessia*, jonka välityksellä ihminen konstruoi ja ymmärtää tekonsa. Tällaista jatkuvan vuorovaikutuksen ideaa ja olemusta tuskin voidaan tuottaa koejärjestelyissä tai vangita laboratorioon ilmiön todentamista varten, joten siinä mielessä sosiaalipsykologisten ilmiöiden selittäminen kausalistisilla ja deterministisillä vaikuttavien syiden malleilla on pois suljettu asia.

Paikoin Mead liikkui kaikkien asioiden lainmukaisuutta korostavilla linjoilla, mutta huomattavaan indeterminismiin ja haluun murtautua pois raudanlujien kausaaliketjujen selitysmalleista viittaa hänen käsityksensä toiminnan jatkuvasta rekonstruktioista ja tulkinvaraisuudesta. Toisaalta on hyvin vaikea sanoa, mitä hän loppujen lopuksi ajatteli *ihmisyksilöiden* riippuvuudesta, tahdosta ja vapaudesta sekä *tieteen* yrityksistä löytää ihmiselämästä säännönmukaisuuksia. Tieteellinen selityshän ei ole muissakaan yhteyksissä samaa kuin tosiasia.

Determinismin ja indeterminismin näkökulmia onnistui yhteensovittamaan Meadin oppilaana toiminut ja indeterministinä tunnettu Herbert Blumer. Hänen mukaansa tavoitteellisen käyttäytymisen selittäminen vaatii aina myös edeltävien tapahtumien huomioon ottamista, mutta *vain sikäli* kuin ne voidaan *tulkita toiminnan jatkuvassa konstruktiossa*.¹⁸⁴ Keskeistä on käyttäytymisen ja toiminnan ero. Esimerkiksi Jepen juopottelua voidaan selittää edeltävillä tekijöillä, kuten pitkän ajan kuluessa kehittyneellä riippuvuudella tai jatkuvien tappioiden nielemiseksi harjoitetulla ryypiskelyllä, mutta vain sikäli kuin tuo Jepen sinänsä epärationaaliselta näyttävä *käyttäytyminen* voidaan kytkeä

¹⁸⁴ Ks. Herbert Blumerin teoksia *Symbolic Interactionism – Perspective and Method* (1969) ja *George Herbert Mead and Human Conduct* (2004), joissa hän sovelsi viitekehyksellistä ajattelua.

johonkin tietoisia tai tiedostamattomia *päämääriä* sisältävään *toimintaan*.

Teolla pitää siis olla sen subjektille jokin tavoitteellinen merkitys, jotta se näyttäytyisi selittämisen kannalta järkeen käyvältä. Näin ollen kausaation rinnalla pitää voida nähdä myös joitakin toiminnan subjektille mielekkäitä päämääriä, joiden kautta ulkopuoliset ihmiset voivat ymmärtää käyttäytymisen (ainakin jonkinlaista) logiikkaa sisältäväksi toiminnaksi. Muutoinhan on se vaara, että ihmisten elämä pitäisi ymmärtää pelkäksi itseään toistavaksi rimpuiluksi, jossa ei ole mieltä lainkaan. Tätä kautta blumerilainen symbolinen interaktionismi paikkaa jatkuvuuden korostamisellaan Meadin identiteetti-teorian aukkoja.

Ihmiskäsitysten kannalta toimintaan liittyvien punaisten lankojen löytäminen on huo-jentavaa sikäli, että näin ihmisiä vältetään kohtelemasta välineellisesti. Päämäärien löytyminen tai niiden tiedostaminen voi myös vaikuttaa tutkittaviin ihmisiin vapauttavasti sekä heidän elämäänsä korjaavasti. Symbolisen interaktionismin teoriaa kehittänyt Blumer antoi myös empirian käsitteelle totutusta poikkeavan sisällön katsoessaan, että jos yhteis-kunta koostuu vuorovaikutuksessa olevien ihmisten toiminnallisesta konstruktiosta, myös *ainoa ihmistutkimuksen kannalta mielekäs empiirinen todellisuus* muodostuu juuri tästä syistä ja päämääriä sisältävästä *vuorovaikutuksellisesta todellisuudesta*.

Eräs tapa lähestyä yhteiskunnallisten pakkojen ja riippuvuuksien ongelmia on kyseen-alasta kausaation oma luonne. Ymmärretäänkö determinismi suhteellisesti vai abso-luuttisesti? Kuinka jyrkkinä vaikutusyhteyksiä pidetään? Miten ja millä keinoin historia määrää meitä? Olemme joka tapauksessa jossakin määrin menneisyyden tuotteita, halu-simme tai emme. Mutta onko elämä pelkkä vääjäämättömien riippuvuussuhteiden ja kausaalisten voimien ketju?

Monet tieteenharjoittajat ovat suhtautuneet determinismin ja indeterminismin kysy-myksiin perin kaksijakoisesti. Kenties osa heistä on säikähtänyt näitä vaateliailta kuulos-tavia tieteenfilosofisia käsitteitä. Ajatussolmut ovat kuitenkin avattavissa varsin helpoilla kynänkäänteillä. Tähän asti tutkijat ovat tiedustelleet toisiltaan, ”kumpaa Te kannatatte, determinismiä vai indeterminismiä?”, kun parempi olisi ollut tiedustella, *miten vahvaa* kausaatiota ja sen mukaista determinismiä he ovat valmiita näkemään maailmassa. Avuksi tulee todennäköisyyden käsite.

Todellisuudesta voidaankin tunnistaa tyytetyjä tilanteita ja tekijöitä, jotka *toden-näköisesti* johtavat tiettyyn lopputulokseen. Tilanteissa vallitsevia erillisiä tekijöitä voi-daan pitää kausaalisina syinä ilman, että sitoudutaan väittämään niiden *välttämättä* tuotta-van vaikutuksia *irrallaan kyseisistä toiminnan kokonaisuuksista*. Tällaiset tilanteet muo-dostavat siis prosessin, joka jäsentää jatkuvaa toimintaa ja *jossa* erilliset teot ja tapahtumat voidaan mieltää kausaalisiksi syiksi. Juuri tämäntapaisissa konteksteissa ne aina *jollakin todennäköisyydellä* sisältävät mahdollisuuden toteutumiseensa, ja vastaavien tulkinnan rakenteiden ja apukuviodien kautta niitä voidaan myös selittää ja ymmärtää. *Kausaalinen syy on tällöin todennäköisyyttä ilmaiseva tekijä yhteiskunnallisessa prosessissa*, ja sen subjekti on Meadin käsittein ilmaistuna *me*. Finaalisen päämääräsyyn subjekti puolestaan on Meadin luova minuuus, *I*. Tulkintakonstruktiona tässä prosessissa voivat toimia hy-vinkin erilaiset hypoteesit, jotka tunnustavat yhtä aikaa *sekä* ulkoiset sosiaaliset tekijät *että* yksilöiden sisäiset toimintaprosessit.

Yhteiskunnallisista riippuvuuksista ja välttämättömyyksistä puhuminen on luonnolli-sesti puhetta ihmisten pakoista ja vapauksista, ja siksi tiede osallistuu aktiivisesti ihmis-

kuvan muotoiluun selittämällä elämää joko kausaalisilla laeilla tai sallimalla tilaa tahdolle ja sattumalle. Huomiota herättää joka tapauksessa yleispiirre: tieteilijöiden innostus arvioida kaikkea menneisyyden valossa. Humanistien, yhteiskuntatieteilijöiden ja psykologien halu selittää asioita kausaalisesti ja deterministisesti, eli vaikuttavan syyn näkökulmasta, on hyvin ymmärrettävää, sillä säännönmukaisuuksien ja riippuvuussuhteiden löytäminen tyydyttää tieteellistä kunnianhimoa ja ruokkii tietoisuutemme alttiutta nähdä kaikki ilmiöt syy–seuraus-suhteina. Mutta tällainen rakkaus historiaan on kohtalokasta ensinnäkin siksi, että se rikkoo sattuman ja tahdon voimia vastaan, ja toiseksi se harhauttaa ajattelemaan, että menneisyydessä tapahtuneilla asioilla on jotakin vaikutusta nykypäivään tai siihen, kuinka ihmiset voivat toimia jatkossa. Ellei niin ole, menneisyys on täysin yhdentekevä asia, eikä nykyisyyttä pitäisi lainkaan verrata eiliseen.

Tämä näky selvästi liiketaloudessa. Esimerkiksi investointitoiminnan kannalta osakekurssin aiemmillä arvoilla ei ole nykyarvon kannalta mitään merkitystä, kunhan ei myy omiaan hankintahintaa halvemmalla. Kurssi sinänsä ei nouse eikä laske entisiin lukemiin vain siksi, että se joskus oli ylhäällä tai alhaalla. Ostamisen ja myymisen mielekkyyden kannalta merkitystä on vain sillä, mikä on osakkeen nykyarvo verrattuna sen todennäköiseen kurssiin tulevaisuudessa. Niinpä osakkeen edullisuutta tai kalleutta ei pidä arvioida siltä pohjalta, mitä se maksoi aikaisemmin, ja siksi ratkaisut liiketaloustieteessä tehdäänkin aina päämääriin suuntautuneesti ja tulevaisuudennäkymien pohjalta, ei menneisyyden. Ihmis- ja yhteiskuntatieteilijät kuitenkin roikkuvat mennessä, vaikka heidän sanotaan olevan tekemisissä rahaa ja osakkeita paljon tärkeämmän asian kanssa, nimittäin ihmiselämän. Ei ihme, että muutamat täällä pärjäävät ja toiset eivät!

3.3.3.3. Mielen tilojen suuntautuneisuus

Toiminnan tavoitteet myöntävään teleologiseen selittämiseen liittyy myös *intentionaalisuus*, jolla tarkoitetaan ihmisen mielentilojen suuntautuneisuutta päämääriin. Jos käyttäytymistä pidetään mielekkäänä ja tarkoituksellisena toimintana, sillä on luontevaa olettaa olevan tavoitteita, joihin kiinnostus kohdistuu. Symboliseen interaktionismiin liittyvien teleologisten vaikutusyhteyksien ja finaalisten päämääräsyiden huolellinen tutkiminen käykin vaikeaksi ilman intentionaalisuuden käsitettä, jonka välityksellä Meadin teoriaa voitaisiin hyvin tarkastella. Sekä intentionaalisuuden teoriaan että Meadin ajatteluun liittyy kuitenkin myös perustaa koskevia ongelmia, jotka ovat sillä tavoin yhdenmukaisia, että käsittelen intentionaalisuutta tarkemmin seuraavan luvun kappaleessa ”Intentionaalisuus” ja palaan aiheeseen myöhemmin vielä tämän tutkimuksen kuudennessa pääluvussa.

Kuitenkin jo tässä vaiheessa voin todeta sen, että yhtäältä Mead perusti merkitysoppiaan empiiriseen aineistoon ja systemaattisiin koejärjestelyihin, mutta toisaalta Meadin ajattelua tutkineiden johtopäätös on ollut, etteivät hänen tekemänsä päätelmät merkitysten muodostumisesta olisi lainkaan palautettavissa kokeiden tasolle tai empiirisesti testattavissa.¹⁸⁵ Vaikka Meadia onkin pidetty laajalti sosiaalipsykologina, hänen teoreettinen

¹⁸⁵ Esimerkinomaisen luettelon siitä, mille Meadin päätelmille voitaisiin löytää kokeellista tukea, antaa James A. Schellenberg teoksessaan *Sosiaalipsykologian klassikoita* (1978, s. 61).

luonnoksensa merkityksellisten symbolien synnystä, kielen, ihmismielen sekä minuuden rakentumisesta ja viime kädessä yhteiskunnallisesta toiminnasta ei ole nähdäkseen pelkästään psykologinen tai sosiaalipsykologinen teoria vaan lähinnä filosofinen ja idealistinen ajatuskuvio, joka näennäisestä kaukaisuudestaan huolimatta tulee lähelle myös Edmund Husserlin klassista fenomenologiaa ja Maurice Merleau-Pontyn ajatuksia havaitsemisesta ja ruumiin intentionaalisuudesta.¹⁸⁶

Meadin ja intentionaalisuuden kannalta on syytä pitää mielessä, että intentionaalisuuden teoria on historiansa aikana perustunut aina Wilhelm Occamilaisen ajoista asti joko nominalismiin, jonka mukaan yleiskäsitteet ovat *nimiä*, tai käsiterealismiin, jonka mukaan yleiskäsitteet ovat *olemassa ideoina*. Poikkeuksena näistä kielen analysoimiseen keskittyvistä näkemyksistä voidaan mainita Willard Van Orman Quinen behavioraalinen merkityksenteoria, joka vastaa melko hyvin myös Meadin ajatuksia. Sen mukaan merkitysten konstituutiota lähestytään ja semantiikkaa luodaan ärsykkeistä ja reaktioista muodostetun mallin sekä siihen liittyvän merkitysten oppimisen kautta.¹⁸⁷

Siinä missä intentionaalisuuden teoria on historiansa aikana keskittynyt kieleen, sille vaihtoehtoiset merkityksenteoriat on rakennettu useimmiten joko behavioristisesti tai idealistis-metafyysisesti. Mead hyödynsi tavallaan näitä kaikkia ajattelutapoja, vaikka hän asettuikin naturalististen lähtökohtien kannalle. Toisaalta hänen pohdintojensa tuloksena oli eräänlaista voimakkaan idealistista konseptualismia, jossa yliyksilöllisiin objekteihin ja entiteetteihin liittyvät käsitteet kaappasivat vallan ja alkoivat elää omaa elämäänsä teorian ylimääräisinä lisäoletuksina.

Vaikutelmaa Meadin ajattelun filosofisuudesta vahvistaa sekin, ettei hän esittänyt paljoakaan empiirisiä väitteitä eikä koetuloksia. Sen sijaan hän teki omia havaintojaan ja kulki laboratorioissa muistikirjan kanssa aivan kuten Darwin, joka luonnossa liikkeessaan kirjasi ylös teoriaansa sopivia mutta erityisesti sopimattomia yksityiskohtia koettaen sillä tavoin tutkia oman suuren teorian paikkansapitävyyttä. Meadin yleisasenne oli joka tapauksessa hyvin humaani, sillä hän halusi mahdollistaa ihmisen toimintaa selittävään kaavioonsa – ei vain säännönmukaisuuksia – vaan myös tilan ihmisen omalle aloitekyvylle.

Jos intentionaalisuuden teorioiden tunteminen onkin Meadin ajattelun ymmärtämiseksi tärkeää, miten nämä kovin erilaisilta näyttävät lähestymistavat vertautuvat Meadin merkityskäsityksiin? Nominalismista ja käsiterealismista Meadin näkemys eroaa jo siinä, että Mead edellytti loogisesti ja ontologisesti välttämättömien yksilötajuntojen lisäksi myös ”muuta” eli yleistyneen toisen (*the generalized other*), eikä tämä ole sopusoinnussa sen enempää ”Occamin partaveitsen” kuin fenomenologiankaan kanssa. Hänen sosiaalibehaviorisminsa poikkesi myös idealistina tunnetun Edmund Husserlin ajattelusta jo oman

¹⁸⁶ Meadin ja Husserlin välillä ei ollut vaikutusyhteyksiä. Esimerkiksi Hans Joas toteaa (1985, s. 226), että Husserl ei mainitse Meadia kertaakaan ja että Mead mainitsee Husserlin vain kerran: kirjeessään 15. syyskuuta 1926. Käsitteeni mukaan Mead piti Husserlia liian idealistisena, vaikka Husserlin pohtimat merkityksen ja suuntautuneisuuden kysymykset olivatkin yhteisiä myös Meadille ja niiden fenomenologiset ratkaisut olisivat voineet valaista häntä. Mead ei myöskään irtautunut metodologisista minuuden rakentamisen kysymyksistä riittävästi tieteenfilosofian suuntaan, pohtimaan ja tulkitsemaan eri *tiedekäsityksiä*, kuten Husserl ja monet muut fenomenologit tekivät. Ensimmäisen ansiokkaan yrityksen Meadin tulkitsemiseen fenomenologisesti teki Maurice Natanson tutkimuksessaan vuodelta 1956 (ks. vuoden 1973 p.).

¹⁸⁷ Willard Van Orman Quinen behavioraalisesta merkityksenteoriasta ks. esim. hänen teostaan *Word and Object* vuodelta 1960.

naturalisminsa vuoksi; tosin kumpikin piti arvossa näkemystä ihmisen henkisen toiminnan suuntautuneisuudesta.

3.3.4. Kielen olemus ja vulgaarinaturalismi

Mead ei tuonut selvästi esille, mitä hän ajatteli olioiden, nimien ja käsitteiden suhteista, eikä hänen ajattelustaan siten voinut koskaan tulla puhtaaksiviljeltyä kielifilosofiaa. Sen sijaan hän porautui kysymykseen, millainen kielen olemus on kulttuurifilosofisena ilmiönä: miten kieli on syntynyt, mihin ihmisten välinen ymmärtäminen perustuu, kuinka voitaisiin selittää merkitysten alkuperä ja millä tavoin kielten historia vastaa ihmisen lajinkehitystä ja yhteiskuntiemme historiaa? Tässä katsannossa Meadista syntyvä tunnelmakuva on intellektuaalinen mutta hieman typistetty, yksipuolinen ja karu. Vaikutelma välittyy erityisesti Meadin vulgaarista naturalismista ja hänen tavastaan käsitellä kieltä ensisijassa luonnontilaan liittyvänä interaktiona.

Mead näyttää altistuneen arvostelemalleen kausalistiselle ja empiiris-määrälliselle ajattelulle korostaessaan ”päätökseen johtamattomien eleiden” määrää vuorovaikutuksessa. Naturalistinen perusvakaumus näkyy myös ihmisen ja eläimen samastamisessa ja sokeutumisessa näiden olentojen laadullisille eroavuuksille. Meadin ajattelu ajautuikin metafysiisiin ja todellisuuden olemusta koskeviin vaikeuksiin siinä, että ihmisen ja eläimen ontologista eroa ei ollut riittävästi analysoitu.

Meadin kanssa ristiriidattomasti voitaisiin ajatella, että eläinten eleistä voisi muodostua merkityksellisiä samaan tapaan kuin on oletettu ihmistenkin eleistä muodostuvan merkityksellisiä. Toisin sanoen, mikäli päätökseen johtamattoman toiminnan määrän voitaisiin nähdä lisääntyvän eläimillä, myös eläinten eleiden voitaisiin katsoa olevan merkityksellisiä aivan kuten ihmistenkin eleiden, ja siten eläimille voisi syntyä kieli. Havaittavan eron muodostaa se, että eläimet toimivat reaktiomaisesti, kun taas ihmisillä on tietoisuutensa johdosta mahdollisuus harkintaan. Toisaalta tämä väite voidaan yrittää kumota spekulatiivisesti: monet eläimet saattavat olla ihmistä kehittyneempiä, mikäli ne voivat ymmärtää toisiaan *ilman* käsitteellisen ajattelun välittävää vaikutusta, eivätkä ne ainakaan takerru vuorovaikutuksessaan yksittäisiin sanoihin!

Kieli voidaankin ymmärtää kapeasti vain sanalliseksi kommunikaatioksi tai laajasti koko vuorovaikutusta koskevaksi, *sekä* verbaaliseksi *että* non-verbaaliseksi, viestinnäksi. Niiden ulkopuolelle jää luonnollisesti vielä inhimilliseen *olemiseen* liittyvän perusstruktuurin analysoiminen ja erilaisten viestintään liittyvien *olotilojen* sekä sanomisen *motiiveihin* liittyvän pohjavireen kartoittaminen, joita on tarkastellut muiden muassa Emmanuel Levinas.

Levinas onkin tunnettu erottelustaan, joka hänen mukaansa vallitsee ”sanotun” (*le dit*) ja ”sanomisen” (*le dire*) välillä.¹⁸⁸ ”Sanottu” viittaa lähinnä esittävään kieleen, joka määrittelee ja pysäyttää kohteensa, kun taas ”sanominen” on performatiivista kieltä, joka etsii ilmausta sellaiselle, mille ei ennen kielellistä ilmausta ole mitään ilmausta. On selvää, että

¹⁸⁸ Emmanuel Levinas teoksessaan *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* vuodelta 1974 (s. 56–62). Esseenomainen kirja oli tarkoitettu vastaukseksi Jacques Derridan vuosikymmentä aiemmin esittämään Levinas-kritiikkiin ”Violence et métaphysique”.

Mead on pysytellyt lähinnä ”sanotun” kielen alueella, vaikka hänen ajattelunsa lähtökohtana ovat olleet myös ”sanomisen” maailmaan eli erilaisiin olotiloihin ja kielen esikäsitteellisiin ominaisuuksiin liittyvät sosiaaliset tilanteet.¹⁸⁹ Tässä valossa Meadin peruslähtökohtanaan pitämä tilaatio on eräänlainen *status naturalis*: käsitys ihmisestä alkukantaisessa muodossa, luomassa alkeellisia merkityksiä ja kieltä lajinkehityksensä juurilla. Meadin ajattelu ei kuitenkaan yltänyt kieleen liittyvän suuntautuneisuuden, eksistentiaalisten ominaisuuksien ja esimerkiksi tunnetilojen tarkastelemiseen vaan jäi pelkästään ”sanotun” kielen erittelyksi.

Meadin ja Levinasin ajatusmaailmojen erot näkyvät jo heidän perusasennoitumisessaan kieleen, mutta ne tulevat esille myös merkityskonstituutiota ja kieltä koskevissa lopputuloksissa, suhtautumisessa toisiin ihmisiin ja laajasti ottaen ”toiseuteen”. Myöskään tämä ei ole kovin ihmeellistä, sillä Meadin ja Levinasin käsitykset kielen olemuksesta sisältävät kumpikin täysin erilaisen näkemyksen ihmisestä. Vaikka vertailut Levinasiin jäävätkin ajattelijoiden erilaisuuden vuoksi irrallisiksi, niitä ei voida toiseusteeman ajan-kohtaisuuden vuoksi kokonaan välttää.

Meadin omaa ajattelua tutkittaessa on vaikeaa kiertää sitä peruskysymystä, miten ihmisen ja eläimen vertailukelpoisuus voitaisiin taata.¹⁹⁰ Ihmisen ja eläinkunnan rinnastaminen nostaisi esiin suuren joukon ajattelun biologiseen perustaan liittyviä metafysisiä olettamuksia. Voidaan katsoa, että ihmistä ja eläintä leimaa laadullinen ero. Tämä näkyy esimerkiksi siinä, ettei elämillä ole tietoisuutta eikä moraalialueita, joiden on nähty liittyvän nimenomaan ihmisen kykyyn *pidättäytyä reaktiomaisesta käyttäytymisestä*. Äärimmäisissä tilanteissa, kuten sodissa, inhimillinen moraalialue saattaa tosin kumoutua, jolloin sanotaankin, että ihminen taantuu eläimen asteelle.

Eräs totuus on lausuttu myös kielessä: jos eläin ja ihminen olisivat samoja asioita, mihin tarvittaisiin niitä erottavia käsitteitä? Meadin puolustukseksi voidaan sanoa, että myös hänen ajatteluaan stimuloivat nimenomaan ne *erot*, jotka hän näki eläinten ja ihmisen välillä – eivät yhteydet. Ihmislajin olemusta koskevat kysymykset olivat joka tapauksessa Meadille tärkeitä, ja hän pohti niitä eri puolilla tuotantoaan etsien vastauksia yhtä lailla materialismista ja idealismista kuin evoluutioteoriankin periaatteista.¹⁹¹

Mead näytti ainakin alkuvaiheissaan taipuneen enemmän nimenomaan biologisen ontologian tarjoamien kokeellisten *menetelmien* kuin metafysisen vulgaarimaterialismin kannalle.¹⁹² Hänen kiinnostuksensa naturalismia kohtaan johtui pikemminkin metodologisesta halusta välttää idealismiin liittyvän oletuksenvaraisuuden karikoita kuin puhtaasti

¹⁸⁹ Olen käsitellyt kielen erilaisia käsittämistapoja teokseni *Dialoginen filosofia* pääluvussa 3 (2003, s. 120–143 ja 2008, s. 120–141). Ongelmakokonaisuuden laajuuden vuoksi Levinasin ja Meadin kielikäsitteiden yhteyksiä ja eroja on mahdotonta ja tarpeetonta käsitellä tässä, ja siksi pyydän lukijaa perehtymään edellä mainitussa teoksessa esittämäni analyysiin.

¹⁹⁰ Muutamia ovat tosin koettaneet kiertää kysymyksen ihmisen ja eläimen vertailukelpoisuudesta väittäen, että ihminen ja eläin viestivät myös keskenään. Esimerkin tarjoavat Janet ja Steven Alger *Society & Animals* -lehden 5/1997 osittain humoristisessa artikkelissaan ”Beyond Mead – Symbolic interaction between human and felines”.

¹⁹¹ Kysymys on edelleen sillä tavoin ajankohtainen, että palaan ihmisen ja eläimen eroon laajemmin teokseni kappaleessa 9.3.1. ”Ontologiset perusratkaisut ja eläinanalogiat”.

¹⁹² Esimerkiksi Patrick L. Bourgeois ja Sandra B. Rosenthal toteavat (1991, s. 6), että ”Meadille behaviorismi on metodologinen, ei ontologinen, asetus. [For Mead, behaviorism is a methodological, not an ontological, position.]”.

materialistisesta innostuksesta. Myöhäisvaiheen ”sosiaalipsykologisessa kosmologiasaan” Meadin on nähty lähestyneen jopa metafyyristä idealismia. Niinpä Meadin ajattelun perustalle rakennetut materialismin edelleenkehitykset ja -tulkinnat (joita ovat laatineet erityisesti marxilaiset tutkijat), tarjoavat nähdäkseni aineksia pikemminkin marxismista itsestään kiinnostuneiden pohdintoihin kuin Meadin oman ajattelun ymmärtämiseen.¹⁹³ Tämänlaisissa puheenvuoroissa merkitysfunktion edellytyksiä on koetettu perustella viittaamalla siihen, että *järjestynyt aivomateria* tekisi mahdolliseksi merkitysten ymmärtämisen. Ilmeistä on, että tällaiset perustelut saattaisivat päteä eräinä *kuvauksina* tapahtumien mahdollisesta kulusta. Sen sijaan ne eivät vastaisi kysymykseen, *miksi* järjestyneen materian tuloksena syntyisi emergenssiä ja merkitysten todellisuus puhkeaisi kukkaan. Toisaalta Meadin ja esimerkiksi dialektisen materialismin välillä oli myös selvä yhteyksiä, jotka juonsivat juurensa Meadin omasta vaikutushistoriasta. Selvimmin nämä yhteydet näkyivät käsityksessä, että ulkoisen todellisuuden tapahtumat vaikuttavat inhimillisen tietoisuuden syntyyn.

3.4. Mielen ja materian suhde

Vuorovaikutusta voidaan ajatella esiintyvän ainakin kahdessa yhteydessä: yhtäältä ihmisen mielen ja ruumiin välillä ja toisaalta ihmisyksilöiden välillä. Miten sitten Mead ja häntä seuranneet symbolisen interaktionismin kannattajat voisivat vastata kysymykseen *interaktion omasta luonteesta*, jos sitä tarkastellaan psykofyysisen eli mieli–materia-ongelman valossa?

Mielen ja ruumiin väliseen interaktioon viittaaminen on ollut epäsuosittua behavioristien ja empiristien keskuudessa, sillä he haluavat nähdä ihmisen tajunnalliset ilmiöt vain fysikaalisina tai sähkökemiallisina tapahtumina ja sulkevat pois mielen käsitteen pitäen sitä tarpeettomana. Eräs fysiikan perusolettamuksista on, että kaikki materiaan ja energiaan liittyvät muutokset johtuvat muusta materiasta tai energiasta. Niinpä empiristit kysyvät: Jos mieli ei ole jonkinlaista materiaa tai energiaa, kuinka se voi vaikuttaa aivojen fysikaalisiin ja sähkökemiallisiin prosesseihin, jotka puolestaan voidaan havaita mittauksilla?

Kysymykseen voidaan ensinnäkin (1) vastata, että tällaisessa ajattelussa mielen käsite on jo esiteoreettisesti ja ennako-oletuksenomaisesti rajattu fysikaaliseksi ja kemialliseksi ilmiöksi. Vaihtoehtoisestihan mielen voitaisiin ajatella sijaitsevan osittain ihmisyksilön ulkopuolella, ainakin mikäli on uskominen Meadia, jonka mukaan vuorovaikutus on mielen ilmaantumisen vaikuttava syy. Ja vaikka mielen katsottaisiin kokonaisuudessaankin piilevän ihmisen kehon sisäpuolella, mieli on sosiaalinen sikäli, että Meadin mukaan myös toisilla ihmisillä on siellä symboliedustus.

Toiseksi (2) ei ole kysytty, mitä nuo havaittavat fysikaaliset ja sähkökemialliset ilmiöt sinänsä ovat. Itse ongelmaa voidaankin lähestyä seuraavasti. Jos esimerkiksi luento-opetukseni herättää reaktioita kuulijoissa, kyse on aina myös vastaanottajien tajunnassa tapahtuvasta fysikaalisesta ja sähkökemiallisesta prosessista. Sitä ei kuitenkaan suoranaisesti aiheuta (kysymykseen sisältyvän oletuksen mukaisesti) mikään ”materia tai energia”,

¹⁹³ Ks. esim. Tom W. Goffin teosta *Marx and Mead* vuodelta 1980.

ellei sitten puhujan olemassaoloa ja vaikutusta pidetä juuri sellaisena ”materiana tai energiana”, joka puolestaan aiheuttaa fysikaalisia tai sähkökemiallisia muutoksia vastaanottajien tajunnassa. Välittävänä tekijänä on kuitenkin aina jokin vuorovaikutuksellinen tai sosiaalinen prosessi; muutoinhan aivojemme pitäisi olla kytketty toisiinsa fyysisesti.

Meadin kannalta katsellen mielen ja ruumiin interaktiota ei pitäisi nähdä irrallaan sosiaalisesta vuorovaikutuksesta. Rajoittuminen pelkästään yksilön tajunnan tutkimiseen olisi liian ahdasta myös siksi, että ”mieli” (jonka piirissä tapahtuvat muutokset näkyvät myös aivosähköisinä mittauksina), ei ole tässä valossa vain fysikaalinen tai aivokemiallinen ilmiö vaan materiaalisen ilmenemismuotonsa lisäksi aina *myös sosiaalisella eksistenssitilalla* esiintyvä ilmiö.¹⁹⁴ Mieltä ei ole siis mielekästä typistää aivokemialliselle, biologiselle tai fysikaaliselle tapahtumatasolle, vaan sillä on väistämättä myös sosiaalinen (tai situationaalinen) ilmenemismuotonsa, joka ei ole vain materiaalinen.

Entä mistä noiden reaktioiden aiheuttajien omat fysikaaliset ja sähkökemialliset materia- ja energiavirtaukset tulevat, toisin sanoen, mistä on kotoisin luennoitsijan oma puhe, ja pitäisikö sitä varten olettaa jonkinlainen liikkumaton liikuttaja? Tämä on jälleen kysymys, johon sen luonteen vuoksi ei voida saada varmaa vastausta, mutta se voidaan sanoa, että ihmisten kanssakäymisessä, esimerkiksi puhetilanteessa ihmisten vuorovaikutus ei ole koskaan ainoastaan ”materiaalista”, ”fysikaalista” tai ”kemiallista”, toisin sanoen lähestyttävissä luonnontieteen laein tai keinoin. Viestintä ja kieli ovat ilmiöinä ja tutkimuskohteina sellaisia, jotka eivät ole olemassa pelkistetyksi sähkökemiana tai molekyyleinä. Tutkittavien ilmiöiden *oma olemus* on vuorovaikutuksellinen, joten myös tutkimuksen pitää tematisoida eli asettaa kohteensa tutkittavaksi ihmis- ja yhteiskuntatieteellisin menetelmin, ja tässä on eräs perustelu sosiaalipsykologiselle tieteelle. Carl Gustav Jung onkin sanonut sattuvasti, että

[k]ahden ihmisen kohtaaminen on kuin kahden kemiallisen aineen sekoittuminen: mikäli reaktio tapahtuu, molemmat muuttuvat. [*The meeting of two personalities is like the contact of two chemical substances: if there is any reaction, both are transformed.*]¹⁹⁵

Tämän mukaan olennaista on molemmissa osapuolissa tapahtuva muutos, joka osoittaa, että tapahtuminen ei ole pelkästään aineellista. Materiaalisestihan ihmiset ovat erillisiä, mutta kohtaamisessa tapahtuva muuttuminen paljastaa, että myös ihmisissä tapahtuvat aineellisen tason muutokset voivat toteutua vain yhteisöllisen vuorovaikutuksen kautta. Välittäjänä on tällöin sosiaalinen taso.

Niinpä Jungin ajatus voidaan kumota siinä mielessä, että ihmiset eivät *ole* kemikaaleja. Mutta tavallaan lause on valaiseva ja vastaa myös Meadin näkemyksiä. Aivan niin kuin kemistin ei tule tutkia vain erillisiä ainesosia vaan myös niiden reagoimistapaa, yhteiskuntatieteilijäkään ei pitäisi kohdistaa huomiotaan vain erillisiin yksilöihin tai heidän ominaisuuksiinsa vaan ihmisten vuorovaikutukseen ja kanssakäymiseen. Juuri tämä oli

¹⁹⁴ Mead kirjoitti fysikaalisuuden määritelmästä *Decennial Publications of the University of Chicago* -julkaisuun (First series, vol. III, s. 77–112) vuonna 1903 laajan artikkelin ”The Definition of the Psychical”, jossa hän arvosteli systemaattisesti muun muassa Wilhelm Wundtin empiriakäsitystä. Artikkelin sisältyy myös kokoelmaan *SW* (s. 25–59).

¹⁹⁵ Carl Gustav Jung alun perin vuonna 1933 julkaisemassaan teoksessa *Modern Man in Search of a Soul* (2001, s. 49–50).

myös Jungin oman ihmiskäsityksen idea. Individualismin ja kollektivismien välisen kuilun silloittaminen oli Meadin kaksitahoisen mutta dialogiseksi tarkoitettun minuuskäsityksen keskeinen tavoite ja ihanne. Ollakseen kriittistä yhteiskuntatieteen tulisi tarkastella lisäksi itseään ja sitä, miten tiede asettaa kohteensa tutkittavaksi. Näin Mead pyrki tekemään. Hän ei nähnyt ihmisten vuorovaikutusta behavioristien tapaan pelkkänä reagoimisena ärsykkeisiin vaan vuorovaikutuksellisenä kokonaisuutena, jossa huomio kiinnitetään osatekijöiden sijasta prosessiin sinänsä.

Mielellä voi olla itsenäinen tajunnallinen ilmenemismuotonsa aivan niin kuin merkityksilläänkin, jotka meadiläisesti ajatellen emergoivat omalle sosiaaliselle tasolleen, ja tätä kautta voidaan vastata kysymykseen interaktion luonteesta. Vuorovaikutuksesta puhuesaan Mead ei rajoittunut pelkästään joko mielen ja ruumiin välisen vuorovaikutuksen tutkimiseen tai ihmisyksilöiden vuorovaikutuksen havainnoimiseen, vaan hän pystyi näkemään nämä interaktion muodot toisistaan riippuvaisina ja toisiinsa vaikuttavina. Tällaisessa holistisessa ajattelussa on tietenkin se vaara, että yksilöt hukkuvat kokonaisuuteen, mutta toisaalta myös se vahvuus, että niin ei ajauduta paradigmaattiseen kinas-teluun esimerkiksi mielen ja ruumiin olemuksesta tai diskurssien rajoja koettelevaan piikittelyyn kysymyksellä ”missä sielu sijaitsee?”. Tilannetta helpottaa, että käsitteiden diskursiivinen luonne ja ilmiöiden eri tasot on tunnustettu. Esimerkiksi uskontojen väitteet ovat yleensä ei-todistuvia, ja ne puhuvat samoista ilmiöistä *eri kielellä* kuin biologia tai sosiologia.¹⁹⁶

Meadin ratkaisut mielen olemusta koskeviin kysymyksiin olivat sovittavia sikäli, että hän halusi kiertää perinteiset kartesiolaiset kiistat vetoamalla mielen ja ruumiin väliseen vuorovaikutuksellisuuteen. Samoin hän koetti ratkaista individualismin ja kollektivismien välisen kysymyksen yksilön ja yhteisön ensisijaisuudesta niin, että kokonaisuutta hallitseekin prosessi.¹⁹⁷

Meadin oman teoria- ja vaikutushistorian valossa hänen kannanottonsa voivat näyttää myös jännitteiltä. Hänen henkilöhistoriansa oli jonkin verran kristillisen kotikasvatuksen leimaamaa. Päävaikutteensa hän sai sekä hegeliläisestä idealismista, hermeneutiikasta että kokeellisesta behavioristisesta psykologiasta. Lopulta hänestä tuli prosessien filosofi ja naturalisti, jonka mukaan materiaallinen maailma emergoi itsestään korkeampia merkitystasoja. Tavallaan myös niitä voitaisiin luonnehtia henkiseksi tai ainakin ihmisen henkisyiden selityksiksi, vaikka Mead ei näitä käsitteitä käyttänytkään. ’Sielu’ ja ’henkisyys’ näyttävätkin kätkeytyvän Meadin ajatteluun epäsuorasti, mikä saattaa olla seuraus, paitsi hänen vaikutushistoriastaan, myös yrityksestä kaikin voimin kiertää näiden käsitteiden käyttöä.

¹⁹⁶ Tällainen johtopäätös pätee, mikäli hyväksytään postmoderni ajatus siitä, että filosofia koostuu erilaisista diskursseista, sanastoista, keskustelun tavoista, perinteistä ja kielipeleistä. Itse pidän tällaista relativistista näkemystä parempana kuin tosikkomaista sitoutumista väittelemään ”tosiasioista”. Tämä ei tietenkään merkitse, että en pitäisi totuutta tärkeänä *päämääränä*, vaikka samanaikaisesti katsonkin, ettei sitä voida saavuttaa. Onhan toki parempi pyrkiä totuutta tai todellisuutta *kohti* kuin pois päin niistä. Meadin suhdetta objektivismiin ja subjektivismiin sekä absolutismiin ja relativismiin käsittelem tarkemmin tämän teoksen II osan luvussa 4.

¹⁹⁷ Holismin nimitystä ovat Meadin ajattelusta käyttäneet muiden muassa Bourgeois ja Rosenthal vuodelta 1991 olevan teoksensa luvussa ”’Sensation’, Object, and World: The Holistic View” (s. 27–52), mutta kokonaisvaltaisuuden tavoittelu liittyi Meadilla havainnonfilosofian ja -psykologian lisäksi myös yhteiskuntateoriaan ja ihmiskäsitykseen.

3.4.1. Kognitiot, metaforat ja symbolit

Meadin näkemyksiin mielen (tai laajemmin ottaen tietoisuuden) synnystä sisältyivät samat klassiset kysymykset, joita on jouduttu pohtimaan nykyaikaisessa neurologiassa ja kognitiotieteessä. Esimerkiksi eräs nykyajan huomattavimmista aivotutkijoista ja neurologeista, Yrjö Reenpää -palkinnollakin huomioitu António R. Damásio, on nähnyt mielen ja tietoisuuden synnyn pitkälti samanlaisena kolmiportaisena prosessina kuin Mead. Teoksessaan *Descartes's Error* (1994) hän katsoo, että subjektiviteetti emergoituu, kun aivot neuraalipiireineen eivät tuota ainoastaan mielikuvaa objektista ja kuvaa organismin dispositionaalisista reaktioista objektiin, vaan myös mielikuvan organismista *havaitsemassa ja reagoimassa* objektiin.¹⁹⁸ Kyse ei ole vain siitä, että ”ajattelen omaa olemassaoloani ja siksi tiedän olevani olemassa”, vaan myös siitä, että *ajattelen itseäni ajattelemassa omaa olemassaoloani*, ja siksi tiedostan itseni.

Tämä konstellaatio muistuttaa Meadin tapaa jakaa emergenssiä tuottava vuorovaikutuksen prosessi dialogiseen kehään, jossa mielen ja ajattelun tunnusmerkkeinä pidetään yksilön tietoisuutta itsestään. Mielen emergoituminen edellyttää kykyä asennoitua itseensä reflektiivisesti ja havainnoida itseään ikään kuin itsensä ulkopuolelta.

Samaan tapaan asioista ajattelee konstruktivistisen tietoteorian kehittelijänä tunnettu neurotieteilijä ja filosofi Humberto Maturana. Hänen mukaansa ”itsestä tietoisuus” on kokemus, jossa havainnoija erottaa itsensä kohteesta ja näkee itsensä tekemässä erotteluja. Erotteluja tekevä havainnoija on tällöin vuorovaikutuksessa omien tilojensa kanssa ikään kuin ne olisivat ympäristön laukaisemia.¹⁹⁹ Tässä valossa tietoisuus ei sijoitu hermostoon eikä kehoon, mutta se *eletään kokemuksena*. Tietoisuutta ei löydy aivoista, vaan sen synty ja olemassaolo liittyvät sosiaalisen yhteistoiminnan organisaatioon.

Meadin näkökantojen toistuminen nykyajan tieteenharjoittajien kannanotoissa ei ole ihmeellistä, sillä klassisten filosofisten kysymysten vastausvaihtoehdot yleensäkin toistuvat vuosisadasta toiseen. Siten ne ilmentävät tapaa, jonka mukaisesti vastaukset ovat aina riippuvaisia kysymyksistä. Kysymysten pysyessä samanlaisina vastauksetkin pysyvät samanlaisina. Myös Mead piti tietoisuuden syntymisen kannalta välttämättömänä, että yksilö kykenee havainnoimaan itseään reflektiivisesti. Näin syntyvät tietoinen mieli ja itsestä tietoisuus.

Suuri ongelma on, *miten* ihminen voisi irrottautua omista lähtökohdistaan ja sitoumuksistaan havainnoimaan itseään. Mikäli mielen syntyminen nähdään seurauksena

¹⁹⁸ António R. Damásio teoksessaan *Descartes's Error – Emotion, Reason, and the Human Brain* (1995, s. 242–243). Teoksessaan *Self Comes to Mind – Constructing the Conscious Brain* (2010) Damásio hylkää kartesiolaisen ajatuksen, jonka mukaan tietoisuus on jotakin ruumiista erillistä, ja esittää, että tietoisuus on biologinen prosessi, jonka elävä eliö luo. Damásion mukaan tunteilla on ratkaiseva merkitys kaikessa aivotoiminnassa, sillä tunteet ovat aivojen ja ruumiin yhtymisen tulos. Tunteet ovat historiallisesti vanhoja ja muodostuvat aivojen lajihistoriallisesti vanhimmissa osissa, joissa syntyy myös tietoisuudessa tärkeä itsen aistimus. Kun aivot kehittivät ihmisen itsen, samalla avautui tie kulttuuriin, joka muutti evoluution kulkua ja synnytti uuden elämää säätelevän tason: sosiokulttuurisen tasapainon. On hämmästyttävää, kuinka lähellä näitä ajatuskuluja myös Mead filosofoi sata vuotta ennen nykyaikaista aivotutkimusta.

Näkökanta on otettu huomioon niin sanotussa relationaalisessa sosiaalipsykologiassa, jota on edustanut esimerkiksi Kenneth J. Gergen dikotomioita kiistämään pyrkivällä teoksellaan *Relational Being* (2009) ja kommentillaan ”*I am linked, therefore I am*”.

¹⁹⁹ Humberto Maturana artikkelissaan ”Biology of self-consciousness” Giuseppe Tratteurin (et al.) toimittamassa teoksessa *Consciousness – Distinction and Reflection* (1995, s. 145–175).

osallistumisesta vuorovaikutuksen prosessiin, kuinka yksilöt voivat irrottautua tuosta prosessista niin, että mielet voivat itsenäistyä omalle tietoiselle tasolleen, ja mitä tuolloin tarkalleen ottaen tapahtuu? Itsestä tietoisuuden ”emergoituminen” jää helposti pelkäksi nimeksi tai arvoituksen kaltaiseksi selitykseksi.

Voidaankin sanoa, että emergenssiin viittaaminen on seuraus todellisuuden efektiivisestä (tai yksinkertaistavasta ja ”karkeistavasta”) kuvailusta. Äärimmillään se johtaa konseptualismiin eli näkökantaan, jonka mukaisesti käsitteet kaappaavat valta-aseman ilmiötä selitettäessä, ja kuvailtavaan asiaan aletaan liittää siihen sisältymättömiä assosiaatioita, joiden myötä ilmiön nähdään kohoavan omalle itsenäiselle tasolleen. ’Transsendentaalista egoa’ on perinteisesti pidetty juuri tuollaisena puhtaan järkeilyn tuottamana käsitteenä; transsendentalistit tosin myöntävät, että kyseessä on pelkästään teoreettinen postulaatti, eikä sen olemuksesta ole tarkempaa tietoa. Huolestuttavampaa on, että kiistäessään transsendentaalisen egon Mead korvasi kyseisen käsitteen *omalla näkemysellään mielestä* ja antautui siten ajattelemaan, että mieli välttämättä on omaan sosiaaliseen ja yliyksilölliseen sfääriinsä emergoituva olionkaltainen substanssi. Samalla hänen halunsa kieltää transsendentaalinen ego muodostui hänelle suoranaiseksi intohimoksi tai pakkomielteeksi.

Olematta lainkaan uskonnollinen voisi aivan hyvin sanoa, että turhamaisinta Meadin näkemyksissä oli hänen tapansa *vastustaa* käsityskantaa, että ihmisellä voi olla sielu tai henki. Ihmisen henkisyyttä vastaan kamppaileminen oli vaarassa romahduttaa hänen ajattelunsa immanentille tasolle, jolla myös ihmisarvo helposti kyseenalaistuu. Materialistinen ihmiskuva kun ei yleensä tunnusta ihmisyyteen sisältyvän muita kuin aineellisia merkityksiä. Se, että Mead kävi omaa henkilökohtaista sotaansa sieluoppeja vastaan, ei ollut myöskään kovin tyylikästä, sillä hän ei nähnyt eroa oman uskonnollisen vaikutushistoriansa ja esimerkiksi Platonin tai Spinozan sieluargumenttien välillä vaan lähestyi kaikkia hehtaariyssyllä. Tässä mielessä hänen kamppailunsa oli taistelua tuulimyllyjä vastaan. Melkoinen olkiukko hänen tajuntaansa piirtyi myös Hegelin maailmanhengestä, ja valitettava onkin sitä väkinäisyyttä, jolla Mead halusi kuohia ihmiskäsityksestään ja maailmankuvastaan pois kaikki vertauskuvallisetkin sielun tai hengen käsitteeseen vivahdavat virtaukset. Tähän liittyvä pakonomaisuus johti juuri sellaiseen epäeleganssiin, joka jäi leimaamaan hänen ajatteluaan defensiivisesti ja joka omasta mielestäni on hänen filosofiansa takaperoisinta ainesta. Mutta Meadissa oli luonnollisesti myös paljon kehityskelpoista, avartavaa ja siinä mielessä myönteistä, ja yksi näistä asioista oli vuorovaikutuksen symbolisuuden tunnustaminen.

Meadille ominainen tuikeitieteellisyys tavoittelu saattaa olla ymmärrettävissä osana hänen omaa aikakauttaan leimannutta tieteellistä kunnianhimoa. Sen sijaan nykyisin on ajateltu, että lähes kaikki inhimillinen ajattelu (myös tieteissä) on symbolien ja metaforien jäsentämää. Niihin sisältyvät myös ihmisten tavat ymmärtää ja tulkita itseään ja toisiaan sielun, hengen, persoonan ja monien muiden käsitteiden avulla. Niitä ei siis tulisi eikä tarvitsisi nähdä sellaisina filosofian tieteellisyttä uhkaavina tai totuutta ja varmuutta vaarantavina mörköinä kuin Mead muiden mukana taipui ajattelemaan. Psykoanalyysia hyödyntävä psykoterapian maailma on tyypillinen toiminta-alue, jolla metaforallisuuden ja symbolisuuden merkitys tunnustetaan koko toiminnan ennakkoehdoksi, ja merkitykset ylipäänsä mielletään tajunnallisiksi tai, toisella tavalla sanottuna, henkiksi.

Esimerkiksi kielifilosofi Max Blackin teoksen *Models and Metaphors* (1962) mukaan

metaforat ohjaavat kaikkea ajatteluamme,²⁰⁰ ja George Lakoffin yhdessä Mark Johnsonin kanssa julkaisemassa kirjassa *Metaphors We Live By* (1980) väitettiin, että kieleemme rakentuu metaforien varaan.²⁰¹ Metaforilla tarkoitetaan tällöin kielikuvia, joissa kahta ilmiötä verrataan ilman ”kuin”-sanaa ja joissa tapahtuu merkityssiirtymä pois kirjaimellisesta sanankäytöstä. Tässä valossa metafora, kuten ”ihminen on henki”, saattaa johtaa täysin erilaiseen elämäntulkintaan kuin käsitys, että ”ihminen on materiaa”.

Mead itse pyrki jäljittämään symbolien alkuperää, joten huomiota herättää, miksi hän halusi niin kovin voimin kieltää kielestä kaiken symboliikan ja metaforallisuuden. Vastaus tähän kysymykseen on yksinkertainen: tarpeettomana pitämänsä symboliikan ja metaforallisuuden redusointiyritys oli osa hänen pyrkimystään päästä merkitysopilliseen *yksiselitteisyyteen*, jossa symboleilla ja vertauskuvilla on yksi tarkka merkitys. Hänen kohtaamansa vaikeudet osoittavat, kuinka vaikeaa ja jopa mahdotonta universaaliin merkityksenteoriaan pääseminen loppujen lopuksi on.

3.4.2. Symbolinen interaktionismi ja supervenienssi

Tarkastelkaamme vielä tämän luvun päätteeksi, miten Meadin käsitys mielen olemassaolosta sijoittuu mielen ja ruumiin suhteita analysoineiden paradigmojen joukkoon. Perinteisesti *parallellistit* ovat edustaneet kantaa, että mieli ja ruumis ovat kuin kaksi erillistä mutta synkronisesti käyvää kelloa. *Okkasionalistit* ovat kannattaneet näkemystä, että mielen ja ruumiin välillä on epäsuoraa vuorovaikutusta, jonka vaikutusyhteyksiä hoitaa jumala. *Epifenomenalistit* puolestaan ovat edustaneet käsitystä, että mentaaliset tilat ovat fyysikaalisten tilojen aikaansaamia epifenomeeneja eli seurannaisilmiöitä, mutta mentaali-

²⁰⁰ Ks. Max Blackin vuonna 1962 julkaisemaa teosta *Models and Metaphors – Studies in Language and Philosophy*, jonka voi katsoa aloittaneen systemaattisen metaforia ja malleja koskevan keskustelun ja tutkimuksen analyttisen kielifilosofian sisällä.

²⁰¹ Ks. chicagolaisten George Lakoffin ja Mark Johnsonin vuonna 1980 julkaisemaa teosta *Metaphors We Live By*, jossa Noam Chomskyn oppilaana ja niin sanotun transformationaalisen kieliopin tutkijana aloittanut Lakoff pyrkii esittämään Chomskyn generatiiviselle syntaksille generatiivisen *semantiikan* vaihtoehdon. Lakoffin ja Johnsonin mukaan metaforaa ei pitäisi nähdä vain *kielellisenä* vaan *mielellisenä* konstruktiona, joka liittyy ajatusten muodostamiseen. Merkityksiä ei voida palauttaa Meadin olettamuksen mukaisesti lyhyisiin akteihin eikä edes symboleihin tai johdella niistä, sillä ajatukset ovat muodostuneet useista metaforallisista ja ristikkäisistä kerroksista, joiden alkuperäiset yhteydet ovat verkottuneet tai kadonneet. Mitä abstraktimpi ajatus on, sitä etäämpänä on sen metaforallinen tai symbolinen alkuperä, ja siksi ihmiset eivät useinkaan tunnista ajatustensa alkuperää. Esimerkiksi puhe ”totuuden puolustamisesta” paljastaa toiminnan olevan metaforallisesti tekemisissä sodankäynnin kanssa ja puhe ”teorioiden pelastamisesta” uskonnollisen pelastusopin kanssa, kun taas naturalistisille tieteille tyypillinen ajatus ”todellisuuden valloittamisesta” saattaa viitata heteroseksuaaliseen normistoon, jonka mukaan miehen pitää valloittaa nainen. Jo sana ”naturalismi” perustuu latinan sanaan ”*natus*”, joka merkitsee ’syntymää’. Siten se liittyy luontoon ja lisääntymiseen sekä tieteen yhteydessä myös luontoperäiseen selittämiseen ja heteroseksuaaliseen arvomaailmaan. Tässä mielessä käytännöllisiä arvoja korostava pragmatistinen naturalismi onkin eräs heteroseksistisen ideologian muoto.

Metaforien (eli kielikuvien) ja symbolien (eli vertauskuvien) asemalla on merkitystä Meadin kielikäsityksen kannalta siksi, että myöhempi tutkimus on osoittanut, kuinka vaikeaa merkitysoppia on johdella symbolifunktiosta ensinnäkin yleisen tulkintaongelman vuoksi ja toiseksi siksi, että ihmisten kyky oppia kieltä ei perustu välttämättä vain chomskylaisesti syntaksiin vaan myös semantiikkaan, joka on tulkinnanvaraista ja variaatioita sisältävää. Palaan kysymykseen tarkemmin tämän teoksen luvussa 9.3.2. ”Missä kieli piilee?”.

set tilat eivät kykene vaikuttamaan takaisinpäin fysikaalisiin tiloihin, eivätkä ne myöskään voi synnyttää uusia mentaalisia tiloja.²⁰²

Näiden ei-interaktionististen käsityskantojen heikkoutena on, että niissä mielen ja ruumiin käsite rajataan jo alun perin koskemaan vain naturalististen ennakko-oletusten mukaista ja systeemikeskeistä näkemystä ihmisestä. Taustalla vaikuttaa empiristis-positivistinen ihmiskuva. Ihminen nähdään järjestelmänä tai koneistona, jota käyttää (tai johon joudutaan liittämään naturalististen ihanteiden vastaisesti) lopulta myös jokin *ghost in the machine* -periaatteella tuotettu olento. Ei-interaktionistisille teorioille on tyypillistä sekin, että ne ovat monen substanssin teorioita. Harvoin kuitenkaan on tiedostettu sitä, että nuo substansseihin viittaaviksi tarkoitetut käsitteet, kuten 'mieli', 'jumala' tai 'ruumis' voivat olla myös *diskursiivisia nimiä samalle ilmiölle*, siis eräänlaisia kohdevaloja, jotka paljastavat tutkittavasta ilmiöstä yhden puolen kukin.

Toisaalta myös monistiset teorat – esimerkiksi emergentti materialismi, jonka mukaan mieli on materian tietyistä järjestymisestä johtuva uusi ominaisuus – kaventaa mielen ja ruumiin vaikutusyhdytetydet helposti vain yksisuuntaisiksi. Sen mukaan materia ohjaa mieltä, ja mieli on riippuvainen materiasta.

Eräänä ratkaisuna symbolisen interaktionismin nykyedustajat voisivat omaksua niin sanotun identiteettiteoreettisen (*identity theory* tai *brain process theory*) käsityksen ihmisestä. Sen mukaan mielen ja ruumiin käsitteet muodostavat kaksi tapaa puhua samasta asiasta. *Tyyppi-identiteettiteorian* (*type identity theory*) mukaisesti katsotaan, että mentaalisten tilojen tyyppien ja aivotilatyypin välillä valitsee *vastaavuus*. *Esiintymäidentiteettiteoria* (*token identity theory*) puolestaan edustaa kantaa, että tietyn mentaalisen tilan tyyppin yksityiset ilmentymät eivät välttämättä ole aivotiloina täsmälleen *samanlaisia*, vaikka mentaaliset tilat ovatkin *supervenienttejä* ("yläpuolella olevia" tai hallitsevia) suhteessa materiaaliin tiloihin. Tämän mukaan muutos mentaalisissa tiloissa edellyttää muutosta materiaalisissa tiloissa, mutta suhdetta materiaalistien ja mentaalisten tilojen välillä ei nähdä fysikalistis-reduktionistisena eikä deterministisenä suhteena, joka vastaisi pitkälti behaviorismin ihmiskuvaa.²⁰³

Meadin käsitteistön pohjalle kehitetyssä (strykerilaisessa) symbolisessa interaktionismissa on vaikutteita molemmista viimeksi mainituista identiteettiteorioista. Parhaiten Meadin minuuskäsityksiä edustaa nähdäkseni funktionalismi, jonka mukaan mentaalisilla tiloilla on materiaallinen realisaatio, mutta mentaalisten tilojen keskeinen ominaisuus on niiden abstrakti kausaalinen rooli suhteessa yksilön omaan materiaaliseen perustaan ja ruumiiseen. Tärkeämpänä pidetään tällöin suhdetta *toisiin* mentaaliin tiloihin, ja kognition materiaallinen realisaatio nähdään kaiken kaikkiaan toissijaisena.²⁰⁴

²⁰² Ks. William S. Robinsonin artikkelia "Epiphenomenalism" teoksessa *Encyclopedia of Cognitive Science* (osa 2, s. 8–14).

²⁰³ Tyyppi-identiteettiteorian ja esiintymäidentiteetti teorian erosta ks. tyyppi-identiteettiteorian kehittäjän, Ullin T. Placen, artikkelia "Token- versus Type-Identity Physicalism" *Anthropology and Philosophy* -lehden vuoden 1999 numerossa 3, osa 2 (s. 21–31). Tyyppi-identiteettiteorian kumoutumisesta Hilary Putnamin monitoteutuvuuden teorian myötä ks. Jaegwon Kimin teosta *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*, vuodelta 1993.

²⁰⁴ Monitoteutuvuuden (*multiple realizability*) teoriaan liittyvä funktionalismi on Jaegwon Kimin edellä mainitun teoksen (1993) mukaan poistanut vahvan reduktionismin ja antireduktionismin mutta säästänyt fysikaalisten ja henkisten tilojen välillä kausalismin ja reduktionismin, kun on ajateltu, että samoille henkisille tiloille voi olla useita fysikaalisia vastaavuuksia. Tämä onkin järkeen käypää, sillä saman henkisen

Asiaan liittyvä supervenienssi käy ilmi ensinnäkin subjektiminän (*I*) itsenäistymisestä omaksi entiteetikseen tai vähintään omaksi teoreettiseksi käsitteekseen. Toiseksi, mentaalisten tilojen realisoituminen mielen, sielun tai minuuden käsitteitä vastaaviksi ilmiöiksi näkyy itsen (*self*) ja ”yleistyneen toisen” (*the generalized other*) korostumisessa. Mead ajatteli, että varsinkin jälkimmäisellä on itsenäinen ja (nykykäsittein ilmaistuna) ”supervenientti” luonne.

Supervenienssillä tarkoitetaan filosofiassa relaatiota, jonka mukaisesti ”ylempi” ominaisuusluokka hallitsee ja määrää (supervenioi) hierarkkisesti ”alempaa” ominaisuusluokkaa. Jos esimerkiksi yhteiskuntaa ja sosiaalisia suhteita pidetään supervenientteinä suhteessa yksilöihin, silloin ajatellaan, että yksilöiden ominaisuudet määräytyvät yhteiskunnan ja sosiaalisten suhteiden mukaan. Vastaavasti, mikäli supervenienssi vallitsee mielen ja ruumiin välillä, supervenientti ominaisuusluokka hallitsee jompaakumpaa substanssia, mieltä tai ruumista, riippuen siitä, kumpaa pidetään ensisijaisena. Keskeistä on myös se, että supervenienssin vallitessa mentaalisten ja fyysikaalisten muutosten pitää esiintyä yhtäpitävästi molemmissa substansseissa: sekä mielessä että ruumiissa. Tämän mukaan esimerkiksi mielessä ei voisi tapahtua muutoksia, jos niitä ei tapahdu aivoissa.²⁰⁵

Yhteiskuntafilosofiassa supervenienssi voi esiintyä esimerkiksi ajatuksena hyvästä yhteiskunnasta, joka supervenioi yksilöiden elämää platonisen ihanteen tavoin. Yhteiskunta ei voi kuitenkaan olla hyvä, jos keskenään yhdenvertaisina pidetyistä yksilöistä toiset voivat hyvin ja toiset pahoin. Tällainen tilanne on kuitenkin mahdollinen, mikäli yksilöiden empiiriset ja asiaan vaikuttavat ominaisuudet eroavat toisistaan, ja siksi myös pahoinvointi hyvinvointiyhteiskunnassa on mahdollista.²⁰⁶ Meadin näkökulmasta yhteisen hyvän tulisi johtaa mahdollisimman monia ihmisyyksilöitä onnellisuuteen, jotta supervenienssillä olisi moraalinen oikeutus.²⁰⁷

Koska supervenienssi on pohjimmiltaan käsitteellinen suhde ja teoreettisessa katsannossa puhtaaksiviljelty selitysmalli, supervenienssin edellyttäminen johtaa helpostikin pitämään ”hallitsevia ja yläpuolella olevia” ominaisuusluokkia joko tämän maailman tai tuonpuoleisuuden ruhtinaina – riippuen siitä, annetaanko etusija materiaalille, henkiseksi ymmärretylle mielelle vai joidenkin uskontojen tai yhteiskuntaoppien mukaiselle yliyksilölliselle voimalle. Lisäksi supervenienssi on vain olettamuksenvaraista johtuen materian ja mielen välillä nähtyjen syy–seuraussuhteiden ja determinismin olettamuksenvaraisuudesta.

Pelkistetyimmillään supervenienssi voisi esiintyä oletuksena, jonka mukaan mitkään kaksi olentoa eivät voi olla identtisiä fyysikaalisessa mielessä mutta erota toisistaan henkisessä mielessä. Tällöin fyysikaalisella ominaisuusluokalla olisi supervenioiva etusija suhteessa henkiseen. Kuitenkin esimerkiksi fyysikaalisesti identtiset kaksoset voivat olla henkiseltä rakenteeltaan erilaisia, mikä osoittaa, että fyysikalinen taso ei voi hallita

tilan tai käytöksen takana voi olla useita fyysikaalisia vaikuttimia tai tiloja, ja samat fyysikaaliset tilat voivat tuottaa erilaisia henkisiä tiloja ja käyttäytymistä.

²⁰⁵ Tällainen supervenienssi liittyy edellä esitettyyn identiteettiteoreettiseen reduktionismiin, kausalismiin ja behaviorismiin, mutta toisaalta se avaa tien myös fyysikaalisen ja henkisen (tai sosiaalisen) tason näkemiseen itsenäisenä. Ks. Jaegwon Kimin teosta *Supervenience and Mind* vuodelta 1993.

²⁰⁶ Ks. Jaegwon Kimin artikkelia ”‘Strong’ and ‘Global’ Supervenience Revisited” *Philosophy and Phenomenological Research* -lehden vuoden 1987 numerossa 48 (osa 2, s. 315–326).

²⁰⁷ Ks. Meadin ajatuksia etiikasta teoksen *MSS* loppuesseissä (s. 379–389).

henkistä. Toisaalta on mahdollista, että henkinen tai yhteiskunnallinen taso supervenioisi fysikaalista, jolloin esimerkiksi mieli kykenisi vaikuttamaan fysikaaliseen tasoon. Tämä olisi vastoin epifenomenalismia, jonka mukaan mielen ja ruumiin vaikutusyhteys on yksisuuntainen, eli aivoissa tapahtuvat muutokset voivat vaikuttaa mieleen, mutta mieli ei voi vaikuttaa aivotapahtumiin. Asiaa onkin vaikea todistaa kumpaankaan suuntaan ehdottomasti, ja se kuuluu spekulatiivisen ajattelun piiriin, sillä jo pelkästään kahden fysikaalisesti samanlaisen olennon tai aivotilan edellyttäminen on puhtaasti hypoteettista. Mutta varmuudella voidaan sanoa, että mieltä ja yhteiskuntaa ei voida tyhjentävästi johdella alemman tason ilmiöistä, eikä toisaalta mielen ja yhteiskunnan vaikutuksesta fysikalistiseen tasoon ole sitovia näyttöjä. Kausaalisten vaikutusyhteyksien oletuksiin liittyy aina myös determinismin ja indeterminismin ongelma, jonka ratkaisut ovat nekin vaikeasti todistettavia. 'Supervenienssin' anniksi tälle aiheelle jää se, että fysikaaliset, henkiset ja sosiaaliset ominaisuusluokat ovat toisistaan poikkeavia ja sijoittuvat eri eksistenssitasoille ihmisessä.

Edellä esitettyjen vaikeuksien vuoksi supervenienssistä on jouduttu kehittämään ”heikennettyjä” muotoja analyttiselle systeemifilosofialle tyypillisen astevaihtelun tapaan, kun ehdottomiksi aiotut, mustavalkoiset ja pelkästään käsitteelliset-teoreettiset tieteenihanteet ovat osoittautuneet kestäättömiksi.²⁰⁸ Periaatteelliset ongelmat ovat jääneet kuitenkin voimaan, ja särmiä pyöristelemällä on menetetty ajatuksen ydin. Siksi myös hierarkioita ja kaikkien asioiden kaksikerroksisia selitysmalleja kannattaneet ovat uudestaan kiinnostuneet niistä vuorovaikutuksellisista selitysmalleista, joissa materian ja mielen suhteita välittävät monimutkaiset sosiaaliset suhteet.²⁰⁹

Supervenienssin käsitteellä on ollut merkitystä Mead-tutkimukselle kahdessa mielessä. Ensinnäkin se on havainnollistanut yleistyneen toisen olemusta ja toisaalta auttanut lähestymään *mind-body*-ongelmaa. Esimerkiksi Erkki Kilpinen on nähnyt artikkelissaan

²⁰⁸ ”Heikon supervenienssin” ajatusta on esitellyt Helsingin yliopistossakin vierailevana professorina toiminut John Haugeland *American Philosophical Quarterly* -lehden artikkelissaan ”Weak Supervenience” (vol. 19, January 1982, s. 93–103) ja *The Southern Journal of Philosophy* -lehden artikkeleissaan ”Ontological supervenience” (vol. 22, Supplement 1, Spring 1984, s. 1–12). Berkeleyssä väitellyt ja myös Heideggeria tutkinut Haugeland on seurannut Meadin jalanjälkiä sikäli, että hän on toiminut Chicagon yliopiston filosofian professorina.

Heikon supervenienssin mukaan kahdessa mahdollisessa maailmassa esiintyvät mentaaliset ominaisuudet voivat erota toisistaan vain, jos kyseisissä maailmoissa ilmenevät fysikaaliset ominaisuudet eroavat toisistaan. Näin kahdella yksilöllä, joiden fysikaalinen tila on identtinen, voi olla eri mentaaliset (tai henkiset) tilat. Esimerkiksi jos henkilö A näkee kissan ja henkilö B silmäänsä projisoidun kuvan kissasta, niin A:lla on todella kissan näkemisen mentaalinen tila, kun taas B:llä on vain harha kissan näkemisestä.

Tästä ratkaisusta aukeaa tosin todellisuussuhdetta koskeva kiista, ja se johtaa ensinnäkin kysymykseen havaitsemisen aistikykyä koskevista ehdoista, toiseksi havaintojen teoriariippuvuuden ongelmaan ja kolmanneksi solipsismin asemaa koskevaan pohdintaan. Omasta mielestäni supervenienssin käsite on eräänlainen ”jenkkilevä” diskursiivis-retorinen nimi perinteisille kartesiolaisille ongelmille, ja sen heikennetyt versiot sisältävät tyylillisen riskin. Periaatteellisen ongelman ratkaisuyritykset lähestymistavan jyrkkyydestä lieventämällä johtavat useimmiten vain siihen, että kuutiosta sahataan yksi kulma kerrallaan pois. Tuloksen ollessa pyöreä pallo lausutaan sitten, että ”tässä on nyt kuutio sellaisena kuin haluan”. Ratkaisuja kognitiotieteen ja tekoälytutkimuksen toistamiin kartesiolaisiin pulmiin voisi etsiä paremminkin täysin toisenlaiselta, metafysiikkakriittiseltä pohjalta, jolloin arvostelun kohteena olisi koko ihmistä objektivoiva ajattelutapa. Juuri siihen symbolinen interaktionismi ja uusmeadiläinen toimijuuden teoria tähtäävät.

²⁰⁹ Esimerkin tarjoavat Patrick L. Bourgeois ja Sandra B. Rosenthal teoksessaan *Mead and Merleau-Ponty – Toward a Common Vision* (1991).

”George H. Mead as an empirically responsible philosopher – ‘The Philosophy of the Act’ reconsidered” (2013), että Meadia voidaan pitää sentyyppisen kognitiivisen edeltäjänä, jossa katsotaan, että ihmisen mieli (tai kuten tuonnempana perustelen *tajunta*) on intersubjektiiivisesti rakentunut. Kilpinen viittaa edellä mainitsemani António Damásion tapaan nähdä vaikutusyhteydet emootioiden ja kognitioiden välillä, mutta erityisen puhuttelevana hän pitää Meadin ajatusta, jonka mukaan toiminta edeltää tietoisuutta, sillä se vastaa aivo-neuronien peilaustoiminnot löytäneen tutkimusryhmän johtopäätöksiä. Kilpinen mainitsee lähteinään italialaista tutkimusryhmää vetäneen Giacomo Rizzolattin ja Corrado Sinigagli-an, mutta nähdäkseni koko Grawemeyer-palkinnolla vuonna 2007 tunnustettu työryhmä mukaan lukien Vittorio Gallese ja Leonardo Fogassi ansaitsee tulla huomioiduksi.

Rizzolatti, Gallese ja Fogassi ovat neurologeja, jotka havaitsivat, että monet premotorisen aivokuoren neuronit eivät ole tekemisissä niinkään pelkkien liikkeiden kanssa kuin kognitiivisemmän aspektin, eli liikkeiden tarkoitusten ja päämäärien kanssa. Työryhmän mukaan kehon motorinen järjestelmä ei kuitenkaan ohjautu vain neuronien toiminnasta, vaan kehon liikkeet myös laukaisevat neuroneja, ja usein pelkkä toiminnan tarkoituksen tai päämäärän esittäminen kognitiivisella tai aistimuksellisella tasolla riittää aivosolujen aktivoitumiseen. Tässä mielessä kehon motorisessa järjestelmässä on päämääriä ja tavoitteita aktivoiva sisäinen arkkitehtuuri. Gallese antaa asiasta etevän kuvan yhdessä Massimo Ammanitin kanssa julkaisemassaan teoksessa *The Birth of Intersubjectivity – Psychodynamics, Neurobiology, and the Self* (2014). Ennestään tunnettua oli, että jos ihminen liikuttaa kättään tietyllä tavalla, liike voi olla sama, vaikka tarkoitus on eri. Gallesen ja hänen kollegojensa työryhmä puolestaan osoitti, että kun ihminen esimerkiksi tarttuu johonkin esineeseen, aivoissa aktivoituvat samat alueet kuin silloin kun esinettä ainoastaan katsotaan. Sekä teko (tarttuminen) että kognitio (tarttumisen ajatteleva) johtavat samojen neuronien aktivoitumiseen. Ilmiöön liittyvä vastavuoroisuuden tai heijastuksen suhde antoi aiheen puhua ”peilisoluista” tai tarkemmin: neuronien peilausominaisuudesta.

Tässä yhteydessä on mahdotonta ja tarpeetontakin käsitellä neurologian ja kognitiivisen tiedeen löydöksiä niiden kaikessa laajuudessa. Olennaista tämän tutkimuksen kannalta on, että Mead ajatteli pitkälti samalla tavalla kuin nykyajan neurologit jo sata vuotta sitten, vaikkakaan hän ei lähestynyt ilmiöitä aivotutkimuksen sanastolla ja metodeilla. Myös Mead katsoi ajatusten ohjautuvan teoista, esimerkiksi omenan puraisusta tai pelkistä heidelmän aikaan saamista mahdollisuuksista aistimaailmassamme. Tässä mielessä Meadin näkemys, että toiminta voi edeltää ajattelua eikä ajattelu aina edellä toimintaa, on saanut empiiristä vahvistusta. Sen merkitys ihmiskäsitykselle on, että ajattelu ja kokeminen, tietoisuus ja tuntemukset, tajunta ja keho, voivat olla molemminpuolisissa vaikutusyhteyksissä toisiinsa, eikä kartesiolaista kuilua tarvitse edellyttää. Meadilaisen sanaston näkökulmasta minuuden eri komponentit (*I, me, self* ja *the generalized other*) ovat nekin saman kokonaisuuden eli ihmisen erilaisia olemuspuolia tai olomuotoja. Myös yhdysvaltalainen sosiologi ja kognitiivisilmiöjen tutkija David D. Franks on nähnyt teoksessaan *Neurosociology – The Nexus Between Neuroscience and Social Psychology* (2010), että peilisoluja koskevat empiiriset havainnot ovat vahvistaneet Meadille ominaista näkemystä toiminnan ensisijaisuudesta suhteessa ajatteluun, joskin tämä on ongelmallista *rationaliteetin* näkökulmasta.

Tämän tutkimukseni kannalta on tärkeää huomata, että myöskään Vittorio Gallese työryhmineen ei edusta naiivin tieteellisen realismin mukaista materialistista reduktio-nismia, eli tajunnallisten intentioiden palauttamista aivotoimintoihin tai johtelemista niistä.

Koska tajunnan ja neuronien yhteydet ovat vain tilastollisia ja summittaisia eivätkä korreloi *tarkasti subjektiivisten merkitysten* kanssa, hän on vahvistanut *tulkinnallisen* komponentin oikeutusta psykologisessa ihmistutkimuksessa ja pyrkinyt rakentamaan siltaa psykoterapioiden ja neurotieteiden välille. Vaikka kartesiolaista kuilua pidettäisiinkin interaktionistisesti silloitettuna ja ihmisen ajattelun katsottaisiin ohjautuvan osittain myös toiminnalliselta yleistyneen toisen tasolta, joka supervenioi ajattelua, *ei tajunnan sisältämiä subjektiivisia merkityksiä ja rationaliteettia voida johdella yksilön ulkopuolisesta tai sisäpuolisesta materiaalisesta tapahtumatasosta yleispätevästi tai yksiselitteisesti*. Hermeneuttikkona itseään pitävän Gallesen lähtökohta on pitkälti samanlainen kuin tämän kirjan lopussa puheeksi tulevan Lauri Rauhalan sikäli, että molempien mielestä ihminen on psykofyysinen kokonaisuus, jonka olemuspuolia tieteen eri tematisaatiot valaisevat.

3.5. Merkitys sosiaalipsykologialle

Nykyisen sosiaalipsykologian näkökulmasta supervenienssin tunnustaminen helpottaa tieteenalan oikeuttamispyrkimyksiä, sillä se tarjoaa perustelun ja selityksen yhteiskunnallisen tapahtumatason edellyttämiselle. Mikäli siihen yhdistetään blumerilaiseen symboliseen interaktionismiin liittyvä ajatus yhteiskunnallisen toiminnan *jatkuvuudesta* sekä sen mukainen pyrkimys selittää ja ymmärtää yksilöiden tekoja aina tietyssä *viitekehyksessä* tai *toiminnan intentionaalisessa konstruktiossa*, voidaan paikata Meadin identiteettiteorian niitä heikkouksia, joihin kritikat ovat pistelleet miekkojaan.

Meadin minäkonseptin merkitys sosiaalipsykologialle voidaan kiteyttää niin, että hänen ajattelunsa valossa keskeistä ei ole enää *yksilön* ja *yhteiskunnan* konflikti (ei esimerkiksi *I:n* ja *me:n* välinen kamppailu *self:in* komponentteina) vaan koko kysymyksenasettelun kohoaminen *omalle tarkastelutasolleen*: yleistyneen toisen (*the generalized other*) piiriin. Tämä merkitsee, että esimerkiksi rikkautta tai köyhyyttä ei enää tarkastella yksilöiden ja yhteiskunnan välisenä suhteena vaan omalla olemustasollaan, rahan ja varallisuuden maailmana, jossa keskeisiä ovat ne sosiaaliset vaihtosuhteet, joissa taloudelliset ehdot luodaan. Niihin liittyvät normit voidaan nähdä omana itsenäisenä tutkimustasonaan yleistyneen toisen piirissä, jossa ne muodostavat myös sosiaalipsykologisesti tematisoidun ilmiön.

Taloudelliset suhteet sopivat yleistyneen toisen havainnollistamiseen, sillä Mead itse kirjoitti vuoden 1914 luentomuistiinpanoissaan rahasta, että "[...] raha mahdollistaa asettumisen lukuisten ihmisten asemaan"²¹⁰ ja että "raha on abstrakti tapa asettaa itsemme suhteisiin toisten kanssa".²¹¹ Meadin näkemys ylikysilöllisestä toimintatasosta tulee luonnollisestikin lähelle marxilaista käsitystä, jonka mukaan jo rahan olemassaolo sisältää taipumuksen pääoman keskittymiseen ja ahneuteen: rahan hankkimiseen rahan itsensä vuoksi. Löytyyhän sekä kaavasta "T – R – T" (jonka mukaan tavaraa vaihdetaan rahaan vain tavarankäytökseen) jatkettuna aina myös muoto "R – T – R" (jolloin rahaa vaihdetaan tavaraan lisärahan hankkimiseksi). On kuitenkin tärkeää huomata, ettei

²¹⁰ Mead vuonna 1981 julkaistuissa luentomuistiinpanoissaan "1914 Class Lectures in Social Psychology", *ISS*, s. 68.

²¹¹ Emt., s. 78.

Mead saanut ajatuksiaan Marxilta eikä Engelsiltä vaan Charles Cooleyta, jonka taustalla vaikutti Adam Smithin käsitys, että markkinoista tulee tehokkaammat, jos ostajat ja myyjät omaksuvat toistensa roolin.²¹²

Meadin minäkonseptioon välittyneenä tämä yliyksilölliselle vaihdon tasolle kytkeytyvä käsitys rooleista oli perustamassa myös hänen näkemystään yleistyneestä toisesta. Vaikka sen suhde marxilaiseen ajatteluun onkin poikki tai vähintään katkonainen, se voi edelleen tuoda mieleen myös Marxin käsityksen taloudellisesta ”luonnenaamiosta” (*die Charaktärmaske*),²¹³ jossa persoona ja yliyksilöllinen sosiaalinen rakenne liitettiin yhteen ja pyrittiin selittämään, miten rakenne muovaa persoonallisuutta. Ei ole myöskään ihme, että muutamat ovat nähneet yhtäläisyyksiä Meadin ja Georg Simmelin (1855–1918) ajattelun välillä. Simmel kun käsitti Meadin ja Émile Durkheimin tapaan ihmissuhteet ”objektiiviseksi todellisuudeksi”, ja sekä Mead että Simmel käyttivät dyadin käsitettä.²¹⁴ Mikrososiologina ja urbanistina tunnetuksi tullut Simmel laajensi dyadin ajatusta myös triadin käsitteen avulla. Hänen mukaansa kolmannen osapuolen mukaantulo laajentaa ihmisten suhteen sopimuksia edellyttäväksi yhteiskunnalliseksi suhteeksi, jonka voimassa-pito edellyttää uskoa todellisuuden objektiivisuuteen.

Tällainen suhde ei ole välttämättä esineellinen, jollaiseksi se muuttuu esimerkiksi rahan epäpersonifioivan vaikutuksen vuoksi. ”Pidä sosiaalisia tosiasioita esineinä”-teesistä²¹⁵ poiketen yleistyneen toisen taso voidaan ymmärtää myös ei-metafyysisesti ja relationaalisesti, kuten kriisikeskustelun jälkeinen sosiaalipsykologia on laajalti tehnytkin.

Rikkauden ja köyhyyden sinänsä immanenttien käsitteiden lisäksi esimerkkinä voidaan ajatella vaikkapa rakastumista. Myös rakastuminen on nähtävissä omalle sosiaalipsykologiselle ilmiötasolleen paikantuvana asiana. On vaikea ajatella rakastumisen suhdetta ilman toista ihmistä, johon ajatuksemme ja tunteemme suuntautuvat (paitsi ehkä oma-hyväisen itserakkauden mielessä). Ilmiötä ei voida luontevasti lähestyä näkemällä siinä kaksi tunteidensa kanssa varustettua erillistä yksilöolentoa, sillä kummankin osapuolen tuntemukset ovat mahdollisia vain toistensa kautta: mikäli heillä on symboliedustus itsestään toisen tajunnassa. Näin toinen on läsnä toisen ihmisen omassa minuudessa, itseymmärryksessä ja oman toiminnan muokkauksessa, ja rakastumisen kokonaisilmiö voidaan nähdä sopeutumisenä toinen toisensa rooliodotuksiin, siis omana sosiaalipsykologisena ilmiötasonaan. Juuri tähän Meadin yleistyneen toisen käsite liittyy tehden mahdolliseksi sosiaalipsykologisen teorianmuodostuksen omalla tasollaan, riippumatta yksilöpsykologisista tai puhtaan sosiologisista selitystekijöistä.

²¹² Ks. Meadin *American Journal of Sociology* -aikakauskirjassa 35 vuonna 1930 julkaistua artikkelia ”Cooley’s Contribution to American Social Thought” (s. 693–706).

²¹³ Karl Marx teoksensa *Pääoma* I osassa.

²¹⁴ Ks. Simmelin teosta *Soziologie* vuodelta 1908. Dyadin ja triadin käsitettä ovat soveltaneet Meadin ja Simmelin vertailuissaan muiden muassa Carl J. Couch tutkimusryhmineen (1987), ja ajatus dyadista on peräisin Aristoteleen ”Metafysiikka”-kirjasta (I, 990b20), jossa se tarkoittaa ’kakseutta’. Hänellä kysymys tosin liittyi ideaopin kritiikkiin, voiko kakseus olla osallinen kakseuden ideasta olematta osallinen yhteen ideaan.

Mead kiinnostui Simmelin ”Rahan filosofiasta” laatien teoksesta arvostelun ”Review of *Philosophie des Geldes* by Georg Simmel” *Journal of Political Economy* -aikakauskirjaan numero 9/1900–1901 (s. 616–619). Aiheesta on kirjoittanut muiden muassa Birgitta Hohenester artikkelissaan ”Dyadische Einheit – Institutionalisierte Gemeinsamkeit als Grundlage der Ehe im modernen Lebensverlauf” vuodelta 1998.

²¹⁵ Ks. Émile Durkheimin teosta *Le suicide – Étude de sociologie* vuodelta 1897.

3.5.1. Meadiläisen ajattelun jakautuminen

Tämän Meadin merkityksenteoriaa, minäkonseptiota sekä sosiaalisia akteja ja rooleja käsittelevän luvun päätteeksi on hyvä tehdä myös historiallista väliyhteenvedoa siitä, mitä merkitystä Meadin innovaatioilla on ollut sosiaalipsykologian teorianmuodostukselle ja interaktionistisen ajattelun nykyisille tulkinnoille.

Meadin tutkiminen on haljennut oireellisesti kahtia: yhtäältä niin sanottuun iowalaisten sosiaalipsykologien ja toisaalta chicagolaisten symbolisten interaktionistien koulukuntaan. Iowalaiset ovat perinteisesti korostaneet Meadin ajattelusta sen identiteettiteoreettisia puolia ja pyrkineet rakentamaan ja kehittämään niitä empiirisen todistelun keinoin, kun taas chicagolaiset representationistit ovat edustaneet tulkitsevää ja ymmärtävää sosiaalipsykologiaa, jonka mukaisesti on keskitytty analysoimaan symbolisia muodostelmia.

Tämä koulukuntaero on vastannut pitkälti psykologisen ja sosiologisen sosiaalipsykologian erottelua – tai eroa, joka vallitsee individualismin ja kollektivismen välillä. Railo iowalaisen ja chicagolaisen Mead-tulkinnan välillä lähti repeämään Meadin kuoleman jälkeen, ja siitä on muodostunut psykologisen ja sosiologisen sosiaalipsykologian muotokuva interaktionistisen ajattelun sisälle. Nähdäkseni tämä kahtiajako leimaa edelleen symbolista interaktionismia eräänlaisena asennoitumisena, ja kuilun ylittämiseksi tarvitaan – paitsi molempien näkökantojen ymmärtämistä – myös eksistenssihermeneuttista, maailmassa suuntautuvaa toiminnallista sosiaalipsykologiaa, jonka turvin interaktionistinen ajattelu voitaisiin vapauttaa turhasta objektivoinnista ja objektivismin vaatimuksesta.

Iowalaiset suhtautuivat Meadiin yksityiskohtaisemmin ja vaateliaammin sekä koettivat testata hänen ajatuksiaan empiirisesti, kun taas Chicagon koulukuntaa edustaneet ovat liikkuneet tulkitsevammalla linjalla, jota itse olen kutsunut metatason tutkimukseksi. Iowalaiset vaativat Manford H. Kuhnin (1911–1963) ja Carl J. Couchin (1925–1994) johdolla Meadin minäkonseptiolta todistettavuutta ja jatkoivat siten Meadin varhaista ajattelua leimannutta kokeellisen tieteen ihannetta antaen sosiaalisen aktin ja minän käsitteille täyden operationaalisen aseman. Tällainen asenne on johtanut umpikujaan tavoitellessaan todistettavuutta asioissa, jotka filosofisesti arvioiden jäävät todistettavuuden ulkopuolelle. Esimerkkeinä ovat minuuden ja kielen transsendentaalisuus, jotka tulevat esille juuri silloin, kun Meadin ideat asetetaan (myös tässä tutkimuksessa sovelta-maani) käsitteellis-analyttiseen ajatuskokeeseen tai ”testiin”. Voidaan myös katsoa, että Couchin ja hänen tutkijakumppaniensa melko viimeaikaisetkin (1987) yritykset empiirisesti koetella hänen ajatuksiaan asettuvat varsin kauaksi siitä tavasta, jolla Mead harjoitti filosofiaa.

Sen enempää iowalainen, chicagolainen kuin Sheldon Strykerin teoksessaan *Symbolic Interactionism – A Social Structural Version* (1980) edustama ”struktuuristinen” tai Peter Burken (et al.) myöhemmin (2003) luoma ”indianalainen” symbolisen interaktionismin muoto eivät törmääkään loppujen lopuksi toisiinsa vaan siihen filosofiseen tosiasiaan, että merkitysten ja minuuden alkuperää koskeva kysymys jää joka tapauksessa arvoitukseksi ja olemus transsendentiksi. Myöskään Anselm L. Straussin teoksessaan *Negotiations: Varieties, Contexts, Processes, and Social Order* (1978) kehrittelemät identiteettineuvottelut tai Manford H. Kuhnin ja Thomas S. McPartlandin kuuluisa kahdenkymmenen kysymyksen minuustesti (1954) eivät selvitä minuuden *alkuperää*, vaikka ne voivatkin edistää oman

itsen ymmärtämistä.

Mikäli siis kyseisen tehtäväerottelun ja topologisen koulukuntajaon tarkoitus ei ole ollut vain tutkimusta rajaava ja sitä kautta helpottava, se on ollut tarpeeton. Sosiaalipsykologian sisäisen jakautumisen ymmärtämiseksi ja ylittämiseksi tarvitaan *sekä* Meadia historiallisesti lähilukevaa ja hänen identiteettiteorioitaan kriittisesti arvioivaa analyysia *että* tulkitsevalla metatasolla liikkuvaa ymmärtämistä.

Omassa tutkimuksessani olen pyrkinyt toteuttamaan molempia lähestymistapoja, sillä vain tämäntyyppisen tieteenfilosofisen analyysin kautta voidaan ymmärtää sitä perimmältään kartesiolaista yksilöllisen ja yhteisöllisen kahtiajakoa, joka on leimannut sosiaalipsykologiaa tieteenalana. Väitteeni on, että kyseinen dualismi voitaisiin kokonaan välttää, mikäli ihmistä objektivoivasta ja sitä kautta kahtiajakavasta tutkimuksesta siirryttäisiin osallisuutta tunnustavaan, myötäelävään ja maailmassa projisoituvaan toiminnalliseen sosiaalipsykologiaan.

3.5.2. Kohti jälki- ja uusmeadiläistä sosiaalipsykologiaa

Postmeadiläisissä symbolisen interaktionismin sovellutuksissa ei oltu enää huolissaan esimerkiksi yleistyneen toisen ontologisesta olemassaolosta, vaan klassiselle fenomenologialle tyypilliseen tapaan todellisuuden ”tosiolemusta” tai olemassaoloa koskeva positivistis-realistinen vaatimus on katsottu sulkeistetuksi. Kun tämän kirjan lopulla kehittelen Meadin ajattelua yksikön ensimmäisen persoonan filosofian ja toiminnallisen sosiaalipsykologian suuntaan, noteeraan symbolisen interaktionismin kehitysaskeleista nimenomaan sen relationaaliset ja todellisuuden ilmiöluonnetta korostavat fenomenologiset piirteet unohtamatta myöskään eksistenssihermeneutiikalle tärkeää yksilöiden olemassaoloa. Ihmisyyden kokonaisvaltaiseksi ymmärtämiseksi olisikin keskeistä myöntää ihmisen eksistenssin eri tasot ja niiden vaikutus toisiinsa.

Sosiaalista tapahtumatilaa tai tiluatiota koskeva oletus on joka tapauksessa muodostanut sosiaalipsykologian ytimen, ja perinteisesti tutkimuksessa on viime aikoina keskitytty ihmisten välisten suhteiden analyysiin esimerkiksi garfinkeliläisen etnometodologian, dramaturgiaa hyödyntävän goffmanilaisen lähestymistavan ja ihmisten keskusteluja analysoivan diskurssianalyysin keinoin. Näitä metodologisia lähestymistapoja yhdistää se, että ne ovat ainakin jonkin verran, välillisesti tai asenteellisesti, velkaa symboliselle interaktionismille, ja siksi palaan niihin seuraavissa luvuissa. Useimpiin liittyy myös näkemys, että ontologinen oletus rakenteiden olemassaolosta voidaan korvata kääntymällä tutkimaan *kieltä* sosiaalisena muodostelmana.

Sosiaalipsykologian sisäistä kriisikeskustelua ja sosiaalisen todellisuuden metafyyssistä olemassaoloa koskevaa väittelyä seuranneella 1990-luvulla turvauduttiinkin pitkälti uuspragmatistiseen ajatteluun, ja postwittgensteinilaista kielipeliteoriaa myötäillen keskityttiin analysoimaan puheakteja, kieltä ja vuorovaikutuksen erilaisia episodeja. Esimerkkejä metodikirjallisuudesta tarjosivat Michael Billig teoksellaan *Arguing and Thinking – A Rhetorical Approach to Social Psychology* (1987) sekä Jonathan Potter ja Margaret Wetherell kirjallaan *Discourse and Social Psychology – Beyond Attitudes and Behaviour* (1987), joissa luotu diskursiivinen sosiaalipsykologia on pitänyt sosiaalisia rakenteita vain kielellisinä ja joissa on vastustettu essentialismia, ontologisia oletuksia ja realismin tavoit-

telua. Samaa on painottanut postmodernistina tunnettu Kenneth J. Gergen (2009) relationaalisessa sosiaalipsykologiassaan, halutessaan tehdä sosiaalisesta konstruktionismista ”anti-essentialistista”, ”anti-ontologista” ja ”anti-realistista”, toisin sanoen yrittäessään kiinnittää huomiota ylyksilöllisten rakenteiden ja vuorovaikutuksen osapuolten sijasta ihmisten suhteisiin.

Filosofisesti katsoen ongelmallista on kuitenkin ollut se, että vaikka enää ei olekaan korostettu *rakenteiden olemassaoloa*, ei ole täysin tunnustettu myöskään *yksilöiden olemassaolon ja yksilötajunnan* merkitystä. Juuri tämä on johtanut siihen täyteen relativismiin, josta postmodernisteja on usein arvosteltu. Toinen ongelma diskursiivisuuden korostamisessa on liittynyt siihen, että ihmisten tärkeimmät kokemukset ovat usein ei- tai esipredikatiivisia (psykologiatieteen kielellä lausuttuna ”ei- tai esiattribuoituvia”), ja sen vuoksi niiden sanallistaminen on perin pohjin hankalaa, aivan kuten Emmanuel Levinas (1974) on huomauttanut. Diskursiivisuuden korostaminen voi johtaa myös tietynlaiseen ylipragmatisoitumiseen ja normatiiviseen yhteiskuntakäytäntöön; kieli kun on sopimusjärjestelmä, joka velvoittaa yhdenmukaisuuteen ja siten tukahduttaa erilaisuutta ja luovuutta. Äärimmillään semanttinen universalismi johtaa eräänlaiseen sanakohinaan, eli merkitysten katoamiseen tai mitätöitymiseen yleiskielen ja yksilönkokemuksen keskinäisen vastaamattomuuden myötä. Juuri tähän sisältyy pragmatistisen tarkastelutavan heikko kohta – mikäli ihmiset alkavat tulkita persoonallisia kokemuksiaan normatiivisesti velvoittavan yleiskielen tai diskurssin välityksellä.

Relationaalisen sosiaalipsykologian viimeisimpiä virtauksia on edustanut sosiaaliseen toimijuuteen (*agency*) liittyvä lähestymistapa, jota on kehitellyt esimerkiksi Gil Richard Musolf teoksessaan *Structure and Agency in Everyday Life* (2003). Interaktionistisessa ja relationaalisessa näkemyksessä ihmisestä, joka *toimii* rakenteiden ja oman identiteettinsä välimaastossa, on otettu huomioon ihmisen psyyken rakentuminen sekä makrotasolla että mikrotasolla (sekä sosiaalisella että tajunnallisella tasolla), mutta sidos keholliseen olemassaoloon on jäänyt löyhäksi. Juuri sen vuoksi pidän tärkeänä myöntää kaikki kolme eksistenssitasoa, joiden analysoimiseen palaan kirjani lopulla. Toimijuus ja relationaalisuus liittyvät tällöin sekä sosiaalisella tapahtumatasolla esiintyviin ihmissuhteisiin että tajunnallisten subjektiivisten merkitysten tasoon ja biologis-materiaaliseen keholliseen tasoon, jota postmoderni ajattelu on usein vähätellyt. Vaikka sosiaalisten ihmissuhteiden sfääri ”supervenioikin” alempia kerroksia hierarkkisesti, nämä alemmat kerrostumat ovat kuitenkin välttämättömiä sosiaalisen kanssakäymisen ehtoja. Parhaimmillaan meadiläinen yleistyneen toisen käsite on ollut tarjotessaan *sosiaalisen kontekstin* yhteiskuntatieteille ja -politiikalle, mutta sitä pitäisi edelleen täydentää ihmisyyden muut kerrokset huomioon ottavalla holistisella ihmiskäsityksellä.

Tämän Meadin minä- ja merkityskonseptiota käsittelevän systemaattisen analyysin jatkoksi etenen tarkastelemaan Meadia yhteiskuntateoreetikkona, käytännöllisenä toimijana sekä havainnon psykologina ja sosiaalipsykologina sekä historianfilosofina. Tämän historiallisen etenemisen tuloksena Meadin vaikutukset myöhempään meadiläisyyteen, symboliseen interaktionismiin, kriisikeskustelua edeltäneen sosiaalipsykologian syntyyn ja sen jälkeiseen uusmeadiläiseen ajatteluun voidaan saada paremmin esiin. Tässä mielessä sekä Meadin sanatarkka ja systematisoiva lähilukeminen että historiallis-kriittinen tulkitseminen voivat yhdessä tarjota mahdollisuuden myös sosiaalipsykologiaa leimanneiden koulukuntaerojen sovittamiseen.

4. Mead ja universalismin ihanteet

Meadissa on usein nähty filosofinen merkityksenteoreetikko, sosiaalipsykologinen metodologi ja yhteiskuntafilosofi mutta harvoin näitä kaikkia yhtä aikaa. Tämä kertoo Mead-tutkimuksen jakautumisesta filosofiseen ja sosiaalipsykologiseen, joskus myös kasvatustieteelliseen ja sosiaalipoliittiseen tutkimukseen. Meadin luoma merkityksenteoria ei ollut kylläkään puhdasta kielifilosofiaa, ja se sivuutti transsendentaalifilosofialle tärkeät tietopilliset kysymykset. Hänen hahmottelemansa interaktionismi ei puolestaan ollut metodi vaan enemmänkin lähestymistapa tai viitekehys, jossa ihmisen toimintaa voitiin tarkastella dynaamisesti, siis eräänlainen vuorovaikutuksellinen ihmiskäsitys, joka muodosti hänen kielikäsityksensä kanssa kokonaisuuden.

Perustelen omaa pyrkimystäni synteettiseen kokonaiskuvaan Meadista hänen tavoitteidensa universaalisuudella. Mead pyrki rakentamaan hegeliläisen historiankäsityksensä ja behaviorismia hyödyntäneen kielikäsityksensä sekä minäkonseptionsa varaan myös koherenttia yhteiskuntafilosofiaa ja sosiaalipoliittisia näkemyksiä.

Tässä luvussa esittelen, analysoin ja arvioin Meadin yhteiskuntateoreettisia ajatuksia. Erityisen huomion kohteina ovat hänen sosiaalipoliittinen toimintansa, ryhmäkäsityksensä, historiannäkemyksensä, sosiaalisen havaitsemisen teoriansa ja jatkuvuuden ideansa, joka viittasi sekä (a) ajalliseen jatkuvuuteen, (b) yksilöiden jatkuvuuteen toistensa yli, (c) moraaliseen jatkuvuuteen ja vielä vihdoin (d) kosmologiseen jatkuvuuteen eräänlaisen unitaarisen maailmankatsomuksen muodossa. Pääluvun aluksi palaan aikaan, jolloin Mead oli saapunut Euroopasta takaisin Amerikan mantereelle.

4.1. Käytännön kantilainen

Mead oli jättänyt Berliinissä oleskelun taakseen pääasiassa siksi, että häntä odotti luennoitsijan työ Michiganin yliopistossa Ann Arborissa, josta hänen edeltäjänsä James Hayden Tufts oli siirtymässä Freiburgin yliopistoon vuonna 1891. Mead lähti siis jälleen kerran ikään kuin ”tutkijavaihtoon”. Hänen luentonsa Michicanissa käsittelivät hänen väitöskirja-aihettaan: havaitsemista, kantilaisuutta ja evoluutioteoriaa.²¹⁶ Tärkeimmät minuutta ja merkitysten muodostumista käsittelevät tutkimuksensa Mead teki kuitenkin Chicagon-vuosinaan.

Meadin edustaman pragmatismen taustaksi on hyvä muistaa, että Chicago oli 1800-luvun lopulla yksi nopeimmin teollistuvia suurkaupunkeja ja täysin erilainen asuin-ympäristö kuin Massachusettsin South Hadley, Harvardin yliopistokampus, Pohjois-Ohion Oberlin tai ”se varsinainen Berliini”, joka jo 1800-luvulla oli vakiinnuttanut asemansa

²¹⁶ Meadin varhaisvuosia ja hänen oleskeluaan Michiganin yliopistossa vuosina 1891–1894 on tarkastellut hänen säilyneen kirjeenvaihtonsa valossa Gary A. Cook (1993, s. 27–34).

perinteikkäänä saksalaisena mahdin metropolina ja eurooppalaisena miljoonakaupunkina. Sen sijaan Chicagon väestö koostui suureksi osaksi ensimmäisen sukupolven maahanmuuttajista sekä puoliammattilaisista tai ammattitaidottomista työntekijöistä, ja esimerkiksi väestönkasvu oli paikoin niin hallitsematonta, että kaupunkisuunnittelu oli käytännössä mahdotonta. Chicagoon vuonna 1890 perustettu yliopisto oli vasta aloittanut toimintansa, ja tutkimus suuntautui käytännön ongelmien ratkomiseen.²¹⁷

Tässä mielessä on ymmärrettävää, että Meadin teoreettinen pragmatismi muovautui myös käytännölliseksi pragmatismiksi. Koska Meadin tavoitteina olivat merkitysopillinen ja metodologinen universalismi sekä niille rakentuva eettisen yhteiskunnan ihanne, häntä voidaan luonnehtia eräänlaiseksi käytännöllisen järjen henkilöitymäksi. Myöskään demokratiaa ei pitänyt Meadin näkökulmasta ymmärtää vain poliittiseksi instituutioksi tai käsitteelliseksi abstraktioksi, vaan sen tuli todellistua yhteiskuntaelämässä. Mead oli havainnut, että sosiaalipolitiikkaa ja amerikkalaisen yliopistolaitoksen hallintoa johdettiin pitkälti kristillisessä hengessä.²¹⁸ Sen enempää yliopistoa kuin sosiaalitoimeakaan ei Meadin mielestä sopinut jättää uskonnollisperäisen hyväntekeväisyyden eikä armeliaisuuden varaan, vaan tarvittiin ihmisten oikeudet universaalisti turvaavaa vastuullista yhteiskuntapolitiikkaa. Yliopisto- ja yhteiskuntapolitiikassa Mead suuntautui nuorhegeliläisesti tai, toisella tavalla sanottuna, vasemmistolaisesti. Kuten jäljempänä tarkemmin perustelen, Meadin ajattelussa usein nähty vasemmistolaisuus ei ollut kuitenkaan sosialismin tai kommunismin myötäilyä vaan pikemminkin vain kansanvaltaisen yhteiskunnanäkemyskannatusta. Tämä muistuttaa myös siitä, millä tavoin ihmisten ”vasemmistolaisuus” tai ”oikeistolaisuus” riippuu aina suunnasta, josta asiaa arvioidaan.

4.1.1. Vähemmistöjen puolustaja ja feministi

Mead ja Dewey toimivat Chicagon-vuosinaan paikallisessa ei-kristillisessä settlementiliikkeessä, Hull Housessa, jolle Mead myös lahjoitti säännöllisesti pieniä summia.²¹⁹ Settlementitaloilla tarkoitettiin tuolloin kaupungin ongelma-alueille perustettuja kohtaamispisteitä, joissa paikallisen keskiluokan ajateltiin voivan tutustua sitä palvelemaan työväkeen muutoinkin kuin ammatillisissa yhteyksissä.²²⁰ Hull Housen tapaisista setle-

²¹⁷ Esimerkiksi Filipe Carreira da Silva (2008, s. 168) kirjoittaa, että ”[...] *Chicago in the time of Progressive Era was a fast-growing metropolis that attracted millions of immigrants from Europe and was one of America's main poles of industrial activity; indeed, Chicago at the turn of the century was a city undergoing a process of profound social change and economic expansion. The risk of major social conflicts in such a modern industrial city was very clear in the minds of all of those who, like Mead, shared a belief in the possibilities of science to conduct human affairs.*”

²¹⁸ Tästä kertoi hänen kohtaamansa akateeminen konflikti Chicagon yliopiston presidentin Robert Maynard Hutchinsin ja Mortimer J. Adlerin kanssa vuonna 1931.

²¹⁹ Cook 1993, s. 100.

²²⁰ Mead tilittää settlementiyhdistysten pääperiaatteita *University of Chicago Record* -lehdessä 12/1907–1908 julkaistussa artikkelissaan ”The social settlement – Its basis and function” (s. 108–110) ja selittää, miksi yliopistollisen sivistyksen pitää olla tässä toiminnassa mukana. Kirjoitus oli alun perin puhe, jonka hän piti Chicagossa 28. lokakuuta 1907, ja hän lausuu siinä muun muassa näin: ”*The settlement [...] is not primarily engaged in fighting evils but in finding out what the evils are; not in enforcing preformed moral judgments, but in forming new moral judgments. Not that the settlement is to be confounded with the university in its scientific work. It is more than an observer, a student of a situation. It has voluntarily made*

menttitaloista tuli Chicagossa eräänlaisia sosiaalityön keskuksia, mutta samalla ne olivat myös sen tapaisia purnauksen, pyyteellisuuden ja uudistushalua koskevan tuhlailun seminaareja, että Hans Joas on luonnehtinut niitä ”radikaalin älymystön keskustelukeskukseksi” (*discussion centre for Chicago’s radical intelligentsia*) omassa tutkimuksessaan.²²¹

Koska Meadilla oli käytännön kosketuskohtia maahanmuuttajien elämään ja todellisuuteen, kiintoisaa on, miten hänen ajatuksensa ”toisten asenteiden omaksumisesta” ja ”rooleihin samastumisesta” suhteutuivat kulttuurien kohtaamiseen. Nykyajan kielenkäyttöä mukaillen: oliko hän assimiloivan (eli yhdenmukaistavan), integroivan (eli sopeuttavan) vai eriyttävän vähemmistöpolitiikan kannalla?

Mead vastusti siirtolaisten ”amerikkalaistamista”, mutta toisaalta hän katsoi, että demokratia ja vapaus jäivät kuolleiksi kirjaimiksi, jos uudet tulokkaat eivät sosiaalistu, toisin sanoen liity ja koe kuuluvansa yhteiskuntaan sekä löydä paikkaansa sen laitoksista. Meadin universalismiin ja samastumisajatuksen viitaten katson, että hän oli omassa maahanmuuttopolitiikassaan lähinnä yhdenmukaistavan ja sopeuttavan asennoitumisen kannattaja. Kulttuurien eroja ja vähemmistöjen omia identiteettejä korostava eriyttävä politiikka onkin tullut ajankohtaiseksi vasta eri vähemmistöjen oman liikehdinnän myötä. Sen sijaan kantaväestöjen ja valtakulttuurien taholta vähemmistöille on perinteisesti tarjottu tuota yhteiskuntaan ja sen laitoksiin assimiloitumisen tai integroitumisen iha-
nuutta.²²²

Sekä eriyttävässä, assimiloivassa että integroivassa politiikassa on varmasti myönteiset ja kielteiset puolensa jokaisessa. Valtakulttuureihin samastuminen voi helpottaa elämää, mutta epäonnistuessaan, eli jakaessaan ihmisiä onnistuneisiin ja epäonnistuneisiin, se sisältää yhtä suuren syrjäytymisriskin kuin eriyttämisen tuloksena nähty omalle saarelle linnoittautuminenkin. Omaa kulttuuria korostavan eriyttävän vähemmistöpolitiikan etuna taas on nähty identiteettien ja yksilöiden itsemääräämisoikeuden vahvistuminen, mutta heikkoutena ovat arkitodellisuudesta vetäytyminen ja mahdollisuus ajautua tai itse asettua yhteiskunnan ulkopuolelle. Näkisin, että Meadin teoria samastumiseen ja sosiaaliseen osallistumiseen perustuvista identiteeteistä puhui selvästi vähemmistöjen sopeuttamisen ja mukauttamisen puolesta, ja siksi hänen universalismiaan voidaan pitää nykyajan näkökulmasta hieman jälkijättöisenä; nykyisenä yksilöiden tahdonvapautta korostavana aikana yksilöiden kun on katsottu itse parhaiten tietävän, millaisiin ryhmiin he haluavat kuulua. Tämä ei tosin merkitse, ettei Meadin suosimassa sopeuttavassa politiikassa olisi viisautta (mikäli siitä karsitaan yhdenmukaistavat ainekset), sillä myös erilliskulttuurien syntyminen on koettu ongelmaksi nykyisessä monikulttuurisuudessa.²²³

Toisaalta Mead oli omana aikanaan varsin edistysellinen kamppaillessaan muun

itself a part of the community. It is finding out its own duty, not the duty of others. It is discovering proper lines of conduct, not primarily facts. The settlement is practical in its attitude, but inquiring and scientific in its method. If it did nothing else it illustrates concretely how the community ought to form a new moral judgment.” (s. 110). Tekstistä käy ilmi vähintäänkin Meadin kaipausta myös praktiseen toimintaan.

²²¹ Hans Joas teoksessaan *G. H. Mead – A Contemporary Re-Examination of His Thought* (1985, s. 22).

²²² Vähemmistöpolitiikan eri muodoista ja yleisongelmista ks. teostani *Dialoginen filosofia – Teoria, metodi ja politiikka* (2003), joka on tuotettu Suomen Akatemian ”Syrjäytyminen, eriarvoisuus ja etniset suhteet Suomessa, Syreeni”-tutkimusohjelmassa.

²²³ Sama.

muassa naisliikkeen ja naisten oikeuksien puolesta. Hän esimerkiksi piti yllä läheisiä välejä Hull Housen perustajaan ja rauhanliikkeen johtajaan, Jane Addamsiin, joka oli yhdistänyt symbolisen vuorovaikutuksen periaatteita feminismiin ja pragmatismiin ja josta tuli myös vuoden 1931 Nobelin rauhanpalkinnon saaja.²²⁴ Mead työskenteli hänen kanssaan sosiaalisten uudistusten puolesta ja osallistui naisliikkeen marsseihin Chicagon settlementitaloilla.²²⁵ Mead myös pyrki uudistamaan sanankäyttöä esimerkiksi puheillaan ”valtionaisista”.²²⁶ Hänen liberaaleilla ja demokraattisilla ajatuksillaan oli katetta yliopistomaailmassa sikäli, että Chicagon yliopisto on ollut alusta asti avoin sekä naisille että mustille, mikä oli poikkeuksellista Yhdysvalloissa vielä 1890-luvulla.²²⁷

Kiintoisaa Meadin sympatioissa naisten emansipaatiopyrkimyksiä kohtaan on tapa, jolla hänen ajatuksiinsa on suhtauduttu nykyaikana. Tässä mielessä myöskään arvostelua ei voida välttää. Meadin ”feminismiä” on pidetty eräänlaisena kyseenalaistamattomana hyveenä, jolla on yritetty oikeuttaa hänen pätevyyttään filosofina ja tieteenharjoittajana. Miesten harjoittamaa naisliikkeen oikeuttamista ei ole tällöin pohdittu kovinkaan syvällisesti, ja ilmiö liittyy laajemminkin feminismin asemaan tiedepolitiikassa. Siinä, missä Mead ilmensi naisliikkeen puolustamisellaan tietynlaista miessukupuolen omaa arvoa kohottamaan pyrkivää herrasmiesmäisyyttä, monet nykyajan Mead-tutkijat ovat Meadin edistyksellisyyttä ylistämällä osoittaneet anteeksipyytelevää, anelevaa ja itseään oikeuttamaan pyrkivää uusherrasmiesmäisyyttä. Näin on menetellyt esimerkiksi Mitchell Aboulafia kohteliaassa artikkelissaan ”Was George Herbert Mead a feminist?”.²²⁸ Aboulafia pitää Meadia esimerkillisenä tieteenharjoittajana, joka edisti naisliikkeen asioita, mutta nykyaikana tällaista tiedepolitiikassa usein kohdattavaa naisten suosimista ei voida pitää kovinkaan perusteltuna eikä oikeudenmukaisena, sillä naisten poliittinen suosiminen on voinut ainakin periaatteessa johtaa myös käänteiseen syrjintään, jonka tuloksena tasa-arvoa on yritetty tuottaa naisia etuoikeuttamalla.

Johdonmukaisesti ajatellen etuoikeuttaminen ei kuitenkaan legitimoi ihmisten asemaa eikä yleistä tasa-arvoa paremmin kuin ihmisten arviointi todellisten suoritustensa ja omi-

²²⁴ Meadin työtoveri Jane Addams jakoi vuoden 1931 Nobelin rauhanpalkinnon yhdessä yhdysvaltalaisen kirjailijan, filosofin, varapresidenttiehdokkaan ja Columbian yliopiston kanslerin, Nicholas Murray Butlerin (1862–1947), kanssa. Näyttönä Meadin ja Addamsin samanhenkisydestä on Meadin vuonna 1907 *American Journal of Sociology* -lehteen numero 13 laatima kirja-arvio Addamsin samana vuonna ilmestyneestä teoksesta *The Newer Ideas of Peace*.

²²⁵ Heather E. Keith on kirjoittanut Meadin feminismistä artikkelissaan ”Feminism and pragmatism – George Herbert Mead’s ethics of care” vuonna 1999 julkaisussa *Transactions of Charles S. Peirce Society*, numero 35, osa 2 (s. 328–344). Mead esitteli sosiaalista uudistusmielisyyttään muun muassa *American Journal of Sociology* -lehteen numero 5 vuonna 1899 kirjoittamassaan artikkelissa ”The working hypothesis in social reform” (s. 367–371), jossa hän paljastaa, että ”[s]ocialism, in one form or another, lies back of the thought directing and inspiring reform.” Samalla hän myöntää, että ”[...] socialistic utopias have been recognized as impotent to lead to better conditions [...]”, mikä puolestaan on hänen mukaansa avannut opportunisteille tien väittää, että uudistukset ovat epäonnistuneet (s. 367). Poliitiikan sijasta Mead oli alkanut uskoa tieteseen sosiaalisten uudistusten aikaansaajana. Kirjoitus on julkaistu myös kokoelmassa *SW* (s. 3–5).

²²⁶ Mead *Survey*-lehden numerossa 31 vuonna 1914 julkaistussa artikkelissaan ”A heckling school board and an educational stateswoman”, jonka hän kirjoitti ylistääkseen erään koulujen kehittämistyössä ansioituneen rouva Ella Flagg Youngin saavutuksia (s. 443–444).

²²⁷ Ks. historiikkia Chicagon yliopiston kotisivuilla <<http://www.uchicago.edu/>>.

²²⁸ Mitchell Aboulafia artikkelissaan ”Was George Herbert Mead a feminist?” *Hypatia*-lehdessä numero 8 vuonna 1993 (s. 145–158).

naisuksiensa mukaan. Tältä kannalta katsoen oikeudenmukaisuutta tuottaa se, että yksilöihin asennoidutaan niiden ominaisuuksien perusteella, jotka ovat relevantteja työtehtävien tai tavoitteiden itsensä kannalta. Sen sijaan feministien ohjelmanjulistukset ja niiden toteuttaminen ovat monessa tapauksessa voineet johtaa miesten aseman sortamiseen, eikä oletus naisten alisteisuudesta ja miesten hallitsevasta roolista ole mitenkään itsestään selvästi tosi. En siis pidä myöskään Aboulafian tapaa imarrella naisliikettä oman tiedepoliittisen hyväksynnän saamiseksi filosofista uskottavuutta herättävänä. Mutta Meadin omana aikana yhteiskunnallinen tilanne ja naisten asema olivat toisenlaisia, joten hänen pyrkimyksensä olivat vielä tuolloin perusteltuja.

4.1.2. Sosiaalinen kontrolli

Meadin mukaan sekä vähemmistöjen että enemmistöjen kohtaamisen kannalta keskeistä on yhteiskuntaan kuulumisen ja sosiaalistumisen, ja ihmisten sosialisatioprosessissa on puolestaan tärkeää samastuminen ”yleistyneeseen toiseen”. Tätä voidaan luonnehtia yhteisöön tai yhteiskuntaan identifioitumiseksi, ja keskeistä näihin ”sosiaaliin objekteihin” samastumiselle on ”sosiaalisen kontrollin” (*social control*) kokemus. Mead kirjoittaa *International Journal of Ethics* -lehden artikkelissaan ”The genesis of the self and social control” vuodelta 1925, että

[s]ikäli kuin on sosiaalisia tekoja, on myös sosiaalisia objekteja, millä tarkoitan, että sosiaalinen kontrolli liittyy yksilön teon suhteeseen sosiaalisen objektin kanssa. [*In so far as there are social acts, there are social objects, and I take it that social control is bringing the act of the individual into relation with this social object.*]²²⁹

Sosiaalisen kontrollin olemassaoloon sisältyy toisten ihmisten asenteiden omaksumista ja oman itsen määrittelyä suhteessa toiseuteen. Mead näyttää ajattelevan, että tällainen kontrollin kokemus tukee ihmisten oman identiteetin rakentamista aivan samalla tavoin kuin hän olettaa yksilöiden toiminnan tukevan yhteisöjen kiinteyttä sekä niissä esiintyvää yhteenkuuluvuutta. Meadin ajattelussa on siis tässäkin yhteydessä vahva kollektivistinen painotus: yksilö nähdään tasapainoisena ja tyytyväisenä vain sikäli kuin hän jakaa yhteiset päämäärät ja ihanteet. Tähän liittyy se, ettei Mead arvottanut sosiaalista kontrollia perimältään kielteisesti ”tarkkailuksi ja valvonnaksi”, joihin sisältyvästä holhousmielialasta, läpivalaisusta ja vallankäytöstä myöhempi foucault’lainen filosofia on arvostellut hallinnallisia päämääriä toteuttavia yhteiskunnan toimintoja.

Meadin mukaan sosiaalisen kontrollin ylivaltaa rajoittavat joka tapauksessa ihmisten pyrkimykset yksilöllisyyteen, itsemäärämiseen ja omaehtoisuuteen. Luova yksilöllinen minuus, *I*, asettaa sosiaaliselle määräysvallalle rajat. Hän ei kuitenkaan pitänyt tätä sen enempää yksilön arvoa kohottavana kuin yhteiskunnan määräysvaltaa heikentävänäkään seikkana, sillä sosiaalisen kontrollin ihannetapauksessa yksilöiden ja yhteiskunnan välillä

²²⁹ Mead vuonna 1925 *International Journal of Ethics* -lehdessä numero XXXV julkaistussa artikkelissaan ”The genesis of the self and social control” (s. 273). Artikkelin sisältyy myös teokseen *PP* (s. 176–195) ja *SW* (s. 267–293).

vallitsee tasapaino.

Subjektin synty on Meadin mielestä aina myös sosiaalistumisprosessi, joten ihmisen vapaa ja omaehtoinen toiminta ei voi hänen mielestään perustua yksilöllistymiseen, vaan se liittyy erilaisten ryhmien toimintaan. Yhteisön ja yhteiskunnan rinnalla keskeinen ihmisten vuorovaikutukseen, kanssakäymiseen ja toimintaan liittyvä toimintayhteys onkin juuri ryhmä. Mead kirjoittaa, että on olemassa kahdenlaisia ryhmiä.

Muutamat niistä ovat konkreettisia sosiaalisia luokkia tai alaryhmiä, kuten poliittisia puolueita, kerhoja ja ammattiyhdistyksiä, jotka ovat todella toimivia sosiaalisia yksiköitä ja joissa yksilöjäsenet ovat suoraan tekemisissä toistensa kanssa. Toiset ovat abstrakteja sosiaalisia luokkia ja alaryhmiä, kuten velallisten ja velkojien luokat, joissa niiden yksilöjäsenet ovat suhteessa toisiinsa vain enemmän tai vähemmän epäsuorasti ja jotka ainoastaan enemmän tai vähemmän epäsuorasti toimivat sosiaalisina yksikköinä mutta jotka luovat rajoittamattomia mahdollisuuksia laajentaa ja rikastuttaa kaikkien annettussa yhteiskunnassa järjestyneenä ja yhdistyneenä kokonaisuutena elävien yksilöjäsenten sosiaalisia suhteita. [*Some of them are concrete social classes or subgroups, such as political parties, clubs, corporations, which are all actually functional social units, in terms of which their individual members are directly related to one another. The others are abstract social classes or subgroups, such as the class of debtors and the class of creditors, in terms of which their individual members are related to one another only more or less indirectly, and which only more or less indirectly function as social units, but which afford unlimited possibilities for the widening and ramifying and enriching of the social relations among all the individual members of the given society as an organized and unified whole.*]²³⁰

Meadin sanoista käy ilmi hänen käsityksensä, että ihmiset voivat olla tekemisissä toistensa kanssa joko suoraan ja persoonallisesti tai epäsuorasti ja välittyneesti, toisin sanoen yhteiskunnan laitosten, talouden tai luokkarakenteen kautta. Tämä ajatus on ilmeisestikin velkaa Karl Marxille ja sosialistisen yhteiskunta- ja luokkateorian kehittäjille, mutta Meadille joukkoliikkeitä ja ryhmiä koskevan analyysin merkitys ei liittynyt niinkään luokkastrategioihin kuin ainoastaan persoonallisuuskäsitykseen ja identiteetteihin sekä yksilön ja yhteisön suhteisiin.

Meadin mukaan ryhmien kesken vallitseva jaottelu tekee mahdolliseksi nähdä myös yleistyneen toisen uusin silmin. Ihmisellä on mahdollisuus kuulua moneen epämuodolliseen tai muodolliseen ryhmään sekä identifioitua niissä vallitseviin normeihin ja toiseuteen. Kuten Henri Tajfel (1919–1982) on myöhemmin esittänyt, ihminen voi myös siirtyillä ryhmien välillä ja rakentaa, vahvistaa sekä etsiä sitä kautta omaa identiteettiään.²³¹ Joka tapauksessa selvää on, että vaikka ihmisen vapaus ja henkinen elintila tällä tavoin ehkä laajenevatkin, sosiaalisen kontrollin vaatimukset tulevat vastaan kuin nurkan

²³⁰ MSS, s. 157.

²³¹ Ks. esim. Henri Tajfelin artikkelia ”Social identity and intergroup behaviour” *Social Science Information* -lehdessä 13/1974 (s. 65–93). Tajfelin tutkimukset sisäryhmään tai ulkoryhmään kuulumisesta muistuttavat Meadin näkemyksiä erilaisten ryhmien jäsenyydestä, mutta kiinteämmän sukulaisuhteyden näkemisen teorioiden kesken estää historiallisten yhteyksien puuttuminen amerikkalaispragmatistin ja syntyperältään puolanjuutalaisen sosiaalipsykologin väliltä.

takaa myös erilaisissa ryhmissä. Mead näki ihmisen toiminnan perimmältään alisteisena yhteisöille ja riippuvaisena erilaisista liekanaruista, joiden pituus vain vaihteli.

4.1.3. Ryhmiin kuulumisen ristiriidat

Meadin näkökulmasta ryhmät ja yhteisöt muodostavat hierarkkisen ja sisäkkäisen järjestelmän, jossa on useita kerroksia. Hän ajatteli, että ihanteellisessa tilanteessa niiden kesken vallitsee harmoninen sopusointu. Esimerkiksi yksilö kuuluu ryhmään, jonka voi muodostaa kaveripiiri tai kansanryhmä. Ryhmät puolestaan muodostavat yhteisöjä, jollaisia ovat maailmanyhteisö tai nykyaikaisesti ajatellen vaikkapa Internet-yhteisö monenlaisine alaryhmineen. Yhteisöjä järjestyneempi ja muodollisempi on yhteiskunta, kuten saksalainen yhteiskunta, johon liittyy kulttuurisia ja sosiaalisia normeja. Yhteiskuntaa edelleen järjestyneempi on valtio, josta esimerkkeinä voisivat olla Weimarin tasavalta, Kolmas valtakunta, DDR ja Saksan liittotasavalta.

Muodollisuuden ja laillisen kontrollin kasvaessa yhteisöihin sitoutumisen aitous usein kuitenkin etäännyy yksilöiden vapaaehtoisesta sitoutumisesta ryhmiin ja yhteisöihin. Yksilön syntyminen tietyn ryhmän, yhteisön, yhteiskunnan ja valtion jäseneksi kun on paljolti satunnaista, ja sitä kautta myös valtion yksilöille kohdistamat vaatimukset ja oikeudet voivat olla arbitraarisia. Mead ei ottanutkaan tarpeeksi huomioon sitä, että yksilöiden suhteet ryhmiin, yhteisöihin, yhteiskuntaan ja valtioon eivät aina ole tasapainoisia ja harmonisia, vaan niiden kesken voi syntyä huomattavia ristiriitoja, joita ei sovita edes kollektiiviseksi ajateltu sosiaalisen minuuden ihanne, yleistynyt toinen.

Meadin ajatusta yleistyneestä toisesta sekä ryhmistä on valaissut George Cronk artikkelissaan George Herbert Meadista. Hän on myös puolustanut yleistyneen toisen ajatusta totalitarismi- ja universalismisyytöksiä vastaan ja selittänyt Meadin käsityksiin sisältyviä heikkouksia parhain päin. Cronk muun muassa kirjoittaa väliotsikon ”The Dialectic of the Self and the Other” alla, että

[i]nhimillinen yhteiskunta sisältää siten yleistyneiden toisten moninaisuuden. Yksilö voi olla erilaisten ryhmien jäsen sekä samanaikaisesti että perättäisesti ja voi sen vuoksi liittää itsensä erilaisiin yleistyneisiin toisiin eri aikoina. [*Human society, then, contains a multiplicity of generalized others. The individual is capable of holding membership in different groups, both simultaneously and serially, and may therefore relate herself to different generalized others at different times.*]²³²

Lisäksi Cronk on luonut konfliktiteoreettisen mallin, jonka tehtävänä on auttaa ymmärtämään sekä yksilöiden ryhmiin kuulumista että ryhmien välisiä suhteita. Tällainen lähestymistapa muistuttaa sosiologi Harold Garfinkelin (1917–2011) esittämiä ja myöhemmin myös ”etnometodologian” nimellä tunnetuksi tulleet ajatuksia.²³³ Hän puolestaan oli irtautunut opettajansa Talcott Parsons (1902–1979) toimintateoriasta, jonka mukaan

²³² George Cronk *Internet Encyclopedia of Philosophy* artikkelissaan George H. Meadista.

²³³ Garfinkelin ajattelusta ks. hänen vuonna 1967 ilmestynyttä pääteostaan *Studies in Ethnomethodology* (1984) ja John Heritagen tutkimusta *Harold Garfinkel ja etnometodologia* (1996).

ihmisten toiminta-aktit jaettiin rationaalisiin (eli oman edun tavoitteluun perustuviin) ja ei-rationaalisiin (joita määräävät sisäistyneet normit ja arvostukset).²³⁴ Sen sijaan Garfinkelin ja myöhemmän etnometodologian perusajatuksena oli hylätä parsonsilaiseen sosiologiaan sisältyvä utilitarismi ja ihmisten motiiveihin liittyvä funktionalismi sekä kiinnittää huomiota niihin käytäntöihin, joilla ihmiset luovat ja muuntelevat elinolojaan, toisin sanoen paikallisiin sosiaalisiin todellisuuksiin, arkitietoon ja ajattelutottumuksiin. Menetelmän ideana on, että kunkin yhteisön piirissä vallitsevia järkevyyssääntöjä, normeja tai muutoin vaikeasti havaittavia sosiaalisia rakenteita voidaan paljastaa tuottamalla ristiriitatilanteita, joiden aiheuttamien reaktioiden kautta voidaan luoda näköaloja käytännön yhteiskuntaelämässä vallitseviin moraalinormeihin, järkevyyksisyyksiin, toiminnan selitettävyyteen tai ”selostettavuuteen” (*accountability*) sekä tasapainoa ylläpitäviin vastavuoroihin tulkintasääntöihin.

Meadia tutkinut Cronk puolestaan on jakanut Meadin kuvaukset ihmisten sosiaalisista suhteista ulottuvuudelle, joka koskee konsensuksen (eli yksimielisyyden) tai konfliktien (eli ristiriitatilanteiden) esiintymistä ryhmissä. Niinpä hän esittää kaksi tilannetta, joista toisessa vallitsee ryhmän sisäinen yksimielisyys mutta erimielisyys ulkoisiin ryhmiin verrattuna ja toisessa ryhmän sisäinen erimielisyys mutta yksimielisyys ulkoisiin ryhmiin nähden.

1. Ryhmän sisäinen yksimielisyys – Ryhmän ulkoinen erimielisyys.
2. Ryhmän sisäinen erimielisyys – Ryhmän ulkoinen yksimielisyys.

Esimerkkinä ensimmäisestä tapauksesta voi olla vaikkapa tilanne, jossa jokin pienryhmä toimii vahvassa yhteisymmärryksessä ja näkee ulkopuoliset ryhmät tai laajemmin ottaen koko yhteiskunnan vastustajana. Ryhmän sisällä vallitsee tällöin yksimielisyys mutta suhteessa toisiin ryhmiin ja ulkopuolisiksi luokiteltuihin tahoihin erimielisyys. Tällaiset harmoniset ja sulassa sovussa toimivat ryhmät perustavat oman rationaliteettinsa ja identiteettinsä keskinäiseen solidaarisuuteen ja oikeassa olemisen ajatukseen sekä yhteisen vihollisen olemassaoloon. Vastustajan roolissa voivat palvella näkökannasta riippuen esimerkiksi kommunistit, fasistit, natsit, ateistit, uskonnolliset fundamentalistit, liberaalit tai konservatiivit. Ryhmän mielipiteisiin yhtymällä yksilö lunastaa paikkansa ryhmän jäsenenä ja asettuu vastustamaan yhteiseksi koettua uhkaa.

Toisessa tapauksessa ryhmä potee sisäistä erimielisyyttä jonkin sen jäsenen tai joi-

²³⁴ Meadin vertaaminen Parsonsiin ja Garfinkeliin on epähistoriallista sikäli, että Parsons ja Garfinkel vaikuttivat teorianmuodostukseen Meadin jälkeen. Mutta juuri tämän vuoksi Parsonsilla olisi ollut mahdollisuus täydentää omaa funktionalistista toimintateoriaansa Meadin vuorovaikutusteorialla. Tämä oli tilaisuus, jonka hän jätti käyttämättä, ja symbolisen interaktionismin ja Chicagon koulukunnan herätteet välittyivät lähinnä Parsonsin kriitikkona tunnetuksi tulleen Harold Garfinkelin etnometologiaan.

Harold Wentzel on kirjoittanut Meadin ja Parsonsin suhteesta artikkelin ”Mead und Parsons – Die emergente Ordnung des sozialen Handelns” Hans Joasin vuonna 1985 toimittamaan teokseen *Das Problem der Intersubjektivität – Neuere Beiträge zum Werk G. H. Meads* (s. 26–39). Wentzel punoo Meadia ja Parsonsia yhteen vertaamalla heidän ajatteluaan Alfred North Whiteheadin käsityksiin todellisuuden prosessuaalisesta olemuksesta. Totta onkin, että Whiteheadin teoksissaan *The Concept of Nature* (1920) ja *Science and the Modern World* (1925) sekä vuonna 1927 pidettyihin luentoihin perustuvassa teoksessa *Process and Reality* (1929) edustamat näkemykset historiasta, ajasta ja *mind-body*-ongelman hylkäämisestä vaikuttivat Meadiin voimakkaasti.

denkin jäsenten reagoidessa ryhmän sisäisiä normeja ja odotuksia vastaan. Yksilöt voivat vedota esimerkiksi tiettyihin ryhmäkuntansa arvoja suurempiin ja laajempiin ihanteisiin, kuten ihmisarvoon, ihmisoikeuksiin tai huoleen maailman ekologisesta tilasta. Tällöin vallitsee ryhmän sisäinen erimielisyys, ja tavoitellaan yksimielisyyttä ulkomaailman kanssa. Esimerkiksi jonkin etnisen tai seksuaalivähemmistön jäsen voi järjestöpolitiikan sisäänpäin lämpiävyyteen turhauduttuaan todeta, ettei hyväksy vaikkapa jatkuvaan oikeutamispolitiikkaan liittyvää kerjuuta, koska pitää sitä omaa tai ryhmänsä arvoa alentavana. Tällöin vähemmistöön kuuluva ihminen ajautuu ristiriitatilanteeseen oman viiteryhmänsä kanssa ja tavoittelee tasapainoa ja yksimielisyyttä ryhmän ulkoisen valtakulttuurin kanssa.

Keskeistä Meadin ajattelun kannalta on, että molemmissa tapauksissa yksilö pyrkii identifioitumaan joko omaan ryhmäänsä tai ulkopuoliseen todellisuuteen ja haluaa erotautua jommastakummasta. Meadiläisen ajattelun näkökulmasta ryhmien välillä tapahtuva siirtyily edellyttää sosiaalisaatiota ja ainakin jonkinlaista pyrkimistä tasapainotilaan.

Toisaalta Mead ei nähdäkseni ottanut riittävästi huomioon, että omasta ryhmästä erotautuminen voi tapahtua myös ilman yritystä identifioitua *mihinkään* toiseen ryhmään tai kulttuuriin. Aina riittävän yhteenkuuluvuudentunteen ja soveliaan ajatusmaailman sisältävää ryhmää ei ole tarjolla tai voida muodostaa. Lisäksi ihminen voi myös ristiriitatilanteita tuottaessaan ja eri mieltä ollessaan vedota esimerkiksi omaantuntoonsa tai joihinkin *itsenäisten* ajatuskulkujensa johtopäätöksiin, jotka eivät ole seurausta minkään ryhmäkunnan opetuksista ja joita ei voida liittää yhteenkään sosiaaliseen joukkoon tai ryhmään.

Esimerkiksi aseistakieltäytyjä ei välttämättä halua sen enempää identifioitua vankilaan passitettavien pasifistien joukkoon kuin sopeutua yhteiskunnan tarjoamaan siviilipalvelukseenkaan. Joku homoseksuaali taas ei välttämättä halua avio-oikeutta samaa sukupuolta oleville pareille, koska pitää avioliittoinstituutiota pelkkänä jäänteenä toisen ihmisen omistamiseen perustuvasta orjayhteiskunnasta. Niinpä hän ei halua identifioitua sen enempää samaa sukupuolta olevien avioliittoja peräävään seksuaalivähemmistöliikkeeseen kuin siihen ihailtuun esimerkillisyyteenkään, jota heteroseksuaalisen avioliittokäytännön on katsottu edustavan. Tällainen ihminen ei välttämättä löydä paikkaansa mistään ryhmästä, ja joskus sen mukaista itsenäistä ajattelua ja omaehtoista identiteetin rakentamista sanotaan filosofiaksi.

Keskeistä identiteetin tai esimerkiksi syrjäytymisen kokemuksille onkin se, miten ihmiset mieltävät kuulumisensa ryhmiin, toisin sanoen haluavatko he tulla ymmärretyiksi ryhmäkäsitteiden kautta ja viiteryhmiensä jäsenenä vai yksilöinä. Meadin ryhmäkäsityksiä voitaisiin valaista myös vertaamalla niitä Henri Tajfelin sosiaalisen identiteetin teoriaan,²³⁵ enkä voikaan täysin torjua epäilystäni, että Tajfelin teoriat ovat olleet myös George Cronkin ajattelun taustalla, vaikka hän ei mainitse Tajfelia nimeltä. Ehkä tämä johtuu siitä, että Meadin ja Tajfelin välillä ei ollut historiallisia vaikutusyhteyksiä, ja ryhmän käsite on jo luontaisestikin kaiken sosiaalipsykologian ydinkäsitteitä.

Mikä sitten Tajfelin teorioissa on Meadin ideoiden kaltaista? Tajfelin empiirinen työ sisälsi alusta asti hyvin samantyyppistä reduktionismin kritiikkiä, joka oli ominaista myös Meadille, ja hän piti yksilöpsykologien keskittymistä vain kokeelliseen tutkimukseen kapea-alaisena. Samalla tavoin hän ajatteli psykologien välinpitämättömyydestä kaikkea

²³⁵ Ks. Henri Tajfelin artikkelia ”Social identity and intergroup behavior” *Social Science Information* -aikakauskirjassa numero 13 vuodelta 1974 (s. 65–93).

sitä kohtaan, mitä tapahtui yhteiskunnassa. Tajfel kiinnostuikin siitä, kuinka sosiaaliset arvot muovaavat kognitiivisia prosesseja ja kuinka psykologinen toiminta muokkaa laajamittaisia sosiaalisia kehityskulkuja samalla kun se itse on niiden ohjailtavana. Ehkä parhaiten hänet tunnetaan yhdessä John Turnerin kanssa luomastaan sosiaalisen identiteetin teoriasta, joka perustuu ”minimaalisten ryhmien” – tässä tapauksessa koulujen oppilaista kokoonpantujen ryhmien – tarkasteluun ja jonka tuloksen voi tiivistää seuraavasti: ”Ihmiset määrittelevät itsensä ryhmäjäsenyyksiensä avulla, ja saavuttaakseen myönteisen itsemäärittelyn he pyrkivät hankkimaan sisäryhmälleen etua tai paremmuutta vertailun kohteena oleviin ulkoryhmiin nähden”.²³⁶ Luonnollisestikin ajatus on lähellä myös Muzafer Sherifin (1906–1988) tutkimusryhmineen toimeenpanemia konfliktiteoreettisia poikaleiritutkimuksia.²³⁷ Tärkeä yhtymäkohta on siinä, että *jo pelkkä luokittelu* tuottaa ryhmien välistä eriytymistä ja että nimelliset ryhmät alkavat spontaanisti noudattaa ryhmäkuuluvuuden mukaista sisäryhmän suosintaa. Tajfelin teoriat ovat olleet pohjana monessa yhteydessä, kun on pohdittu, miten ihmiset luovat identiteettiään ryhmän jäsenyyden varaan.

Entä mitä merkitystä Meadin kautta hahmottuvilla johtopäätöksillä voi olla Tajfelin sosiaalisten identiteettien teorian kannalta? Nähdäkseni Meadia koskeva analyysi valaisee myös Tajfelin teorian aukkokohtia. Yhtä kaikki, sosiaalinen samastuminen ja ryhmien tuen hakeminen omalle identiteetille on havaintojen maailmasta tuttu tosiasia. On totta, että sosiaaliset luokat (suuret ryhmät, kuten kansakunta tai kirkkokunta, tai pienemmät ryhmät, kuten organisaatio tai kerho) luovat jäsenilleen sosiaalisen identiteetin. Sosiaalinen identiteetti määrittelee yksilölle, kuka hän on, ja ohjaa arvioimaan, mitä siitä seuraa. Sosiaaliset identiteetit eivät siis vain kuvaile jäseniä, vaan ne myös määräävät normeja ja määrittelevät jäsenyyden merkitystä.

Mutta vaikka tämä onkin havaittava tosiasia, siihen saattaa sisältyä väärinkäsitys, juuri sellainen, jonka vuoksi ryhmiin identifioitumista on pidetty pelkästään valheellisena tapana mieltää oma minuus. Ovathan ryhmät, kansakunnat ja valtiot toki myös tärkeiksi koettuja sosiaalisia *faktisiteetteja*, ajatellaanpa niiden olemassaolosta mitä tahansa. Arkiajattelu operoi näillä käsitteillä jatkuvasti. Se, että näemme toisemme valtioiden kansalaisina, voi siis olla paitsi kohtalokas tulkintatapa, myös välttämätön seuraus yhteiskunnallisista lainalaisuuksista ja ehdoista, siis eräänlainen yhteiskunnallinen tosiasia, jonka merkitystä ei voida selittää pois tai tehdä tyhjäksi psykologisoimalla tai sosiologisoimalla.

Myös Tajfelin, aivan kuten Meadin, kohdalla voidaan toistaa ajatus, että näistä sinänsä ”luonnostaan lankeavista” kategorisoinneista voi seurata suuria ristiriitoja. Ihmisen itsetunto ei välttämättä sovi yhteen ryhmän kautta määritetyn identiteetin kanssa, mistä seuraa joko henkilökohtaisia ongelmia tai kahnauksia ulkoisten ryhmien kanssa. Tajfelin teorioissa paikkaansa pitävää oli varmastikin hänen esittämänsä reduktionismin arvostelu: ihmisen identiteettiä ei voida palauttaa pelkästään yksilöpsykologisiin tekijöihin tai johdella niistä. Mutta sanaan ”reduktionismi” liittyy myös hänen itsensä kohdistuva kritiikki.

²³⁶ Sosiaalisen identiteetin (SIT) teoriasta ks. Henri Tajfelin ajattelua kokoavaa teosta *Human groups and social categories* (1981).

²³⁷ Ks. Muzafer Sherifin (et al.) tutkimusta *Intergroup Conflict and Cooperation – The Robbers Cave Experiment* vuodelta 1954 ja sen uudistettua laitosta vuodelta 1962.

Identiteettejä ei voida mieltää myöskään pelkästään sosiaalisiksi eikä johdella vain ryhmään kuulumisesta tai ”palauttaa” niihin. Tähän liittyen esimerkiksi Dominic Abrams ja Michael A. Hogg ovat todenneet, ettei Tajfelin oletuksella itsetunnon palautumisesta pelkästään makrotason ryhmäilmiöksi ole empiiristä tukea.²³⁸ Toiseksi voidaan huomauttaa, että identiteetin tarkastelu ryhmäilmiönä (makrososiologian keinoin) ja henkilökohtaisen merkitystason ilmiönä (mikrotasolla) ovat eri asioita ja kuuluvat eri tutkimustasoille. Olenkin itse painottanut selitystasojen eroavuutta ja sitä, että molemmat voivat olla omalla tavallaan oikeassa valaistessaan asioista *jonkin puolen*.

Ehkä varmintä olisi väittää, että sosiaalinen identiteetti voi herättää ihmisessä henkilökohtaisia tiedollisia ja tunteellisia motiiveja *tajunnallisella yksilötasolla* ja että yksilölliset prosessit puolestaan luovat merkityksiä *sosiaalisten representaatioiden tasolla*. Ryhmäidentiteettien ja sosiaalisten identiteettien selittämisessä tulisi siis ottaa huomioon yhtä aikaa *sekä* kognitiivinen (yksilön tietoihin merkityksiin) liittyvä tutkimustaso *että* sosiaalisten konstruktionistien painottama taso, aivan niin kuin pyrin argumentoimaan tässä tutkimuksessa kehittämäni holistisen ihmiskäsityksen kautta. Ajatus sosiaalisen ja individuaalisen minuuden *vaihtelusta* voisi selittää tätä yksilöllisen ja yhteisöllisen vuorovaikutusta hyvin, eikä kauaksi jää Martin Buberinkaan käsitys objektivoivan Minä-Sesuhteen ja persoonallisen Minä-Sinä-olemisen heilurimaisesta liikkeestä ihmisen eksistenssissä.²³⁹ Tärkeää on, ettei ryhmäidentiteettien annettaisi johtaa depersonalisaatioon, johon itsetunnon valaminen pelkkien ryhmien jäsenyyksien varaan avaa helposti tien.²⁴⁰ Aihe liittyy Meadiin sikäli, että se paljastaa liiallisen ryhmään samastumisen vaarat. Meadin ja ryhmäteorioiden jatkokehittely olisi kiintoisa jatkotutkimusten ja ehkä kokonaan oman kirjansakin aihe, joka soveltuisi esimerkiksi monikulttuurisuuden problematiikkaan liittyvien ryhmäkäsitysten analysoimiseen.

4.1.4. Sosiaaliset rationaliteetit

Kantille ihmissydämissä asuva sisäinen moraalilaki oli yhtä suuri mysteeri kuin tähtitaivas yläpuolellamme,²⁴¹ kun taas Harold Garfinkelin mielestä sosiologeille moraalilain ulkoinen järjestys oli vain tekninen mysteeri. Meadin ajattelu liittyy Harold Garfinkelin ja Talcott Parsonsin väliseen erimielisyyteen ainakin kolmessa suhteessa.

Ensinnäkin (1) Parsons oli tutkinut ihmisten toimintaa jaotellen käyttäytymistä ”rationaaliseen” ja ”ei-rationaaliseen”. Tällöin järkevyyks oli ymmärretty esiteoreettisesti mää-

²³⁸ Dominic Abrams ja Michael Hogg *European Review of Social Psychology* -lehden numero 1 vuonna 1990 julkaistussa artikkelissaan ”Social Identification, Self Categorization and Social Influence” (s. 195–228).

²³⁹ Palaan aiheeseen luvussa 8.2.1.2.

²⁴⁰ Esimerkkinä kriittisestä suhtautumisesta aiheeseen voi mainita John Turnerin ja Margaret Wetherellin (et al.) teoksessaan *Rediscovering the Social Group – A Self-Categorization Theory* (1987) esittämän itsekategorisointiteorian, jonka mukaan itsensä määrittämisestä sisäryhmäprototyypin mukaan seuraa helposti myös prototyypin mukainen käyttäytyminen.

²⁴¹ Immanuel Kant esitti tunnetun ajatuksensa ”tähtitaivaasta yläpuolellani ja siveyslaista sisässäni” vuonna 1788 julkaisemansa *Käytöllisen järjen kritiikin* (*Kritik der praktischen Vernunft*) loppusanoissa. Ks. suomennoksen s. 360. Harold Garfinkel viittasi ajatukseen teoksessaan *Studies in Ethnomethodology* (1967), ja John Heritage on lainannut kohtaa kirjansa *Harold Garfinkel ja etnometodologia* (1995) sivulla 179.

räytyneellä ja ideologisella tavalla yksilörationaalisuudeksi. Sen sijaan Garfinkel painotti järkevyyksikäsitysten monimuotoisuutta. Tämä oli siinä mielessä perusteltua, että suuri osa ihmisen toiminnasta ei ensinkään jäsenny perinteisellä järkevyyden ja ei-järkevyyden välisellä akselilla vaan katoaa kokonaan tieteellisen teorioinnin ulottumattomiin.

Käsityskanta vastaa myös Meadin ajatuksia sikäli, että hänkään ei ylenkatsonut ihmisten arkielämää vaan tunnusti näennäisesti järjettömiltäkin näyttäviin käyttäytymismuotoihin mahdollisesti sisältyvän johdonmukaisuuden. Tämä tuli näkyville jo hänen ajatuksessaan useista erilaisista ryhmistä ja niiden välillä vallitsevista ristiriidoista. On useita ajallisesti, paikallisesti ja kulttuurisidonnaisesti vaihtelevia käsityksiä esimerkiksi siitä, millainen on hyvä avioliitto, perhe, työpaikka tai kuolema, ja sikäli myös hyvää elämäntähtäntä koskevat käsitykset vaihtelevat.

Garfinkelin ja symbolisen interaktionismin ideoista johdetut rikkomiskokeet voivat paljastaa ”oikeana” tai ”suotavana” pidettyä käyttäytymistä tuottavia ja ylläpitäviä normeja. Tällöin huomio ei kiinnity vain epätavallisiin asioihin tai poikkeavuuteen sinänsä vaan niihin enemmistö- ja valtakulttuurin muotoihin, joista poiketaan.²⁴²

Asiaa voidaan valaista käytännön tapauksilla. Esimerkiksi peruskoulunopettaja Pekka saattaa tuntea itsensä yksinäiseksi työpaikallaan, mikäli hänellä ei ole miespuolisia työkavereita, ja näin huomio kiinnittyy helposti vain Pekan vähemmistöasemaan miehenä. Ongelmana pidetään hänen sukupuoltaan, josta häntä syyllistetään. Kuitenkin tilanne näyttää toisenlaiselta, jos huomataan, että Pekan yksinäisyys johtuukin naisenemmistöstä *työpaikkakulttuurista*, joka esiintyy feministisenä valtakulttuurina. Näin myös Pekan ongelmien syitä ja ratkaisuja voidaan etsiä muualta kuin Pekan henkilökohtaisista ominaisuuksista, jotka sinänsä ovat moitteettomia. Suomalainen insinööri Leena puolestaan saattaa Saudi-Arabiaan muuttaessaan joutua tietynlaisten pukeutumisvaatimusten kohteeksi. Hänen vähemmistöasemansa suomalaisena, kuumissa oloissa kevyesti pukeutuvana naisena, herättää huomiota, jolloin sanotaan, että mahdolliset konfliktitkin johtuvat vain hänen vähemmistöominaisuuksistaan. Tilanne näyttää kuitenkin toisenlaiselta, jos huomataan, että Leenan ahdinko johtuukin islamilaisesta *valtakulttuurista*, joka sortaa naisia ja esittää heille painostavia pyyntäytymisvaatimuksia.

Yksilöiden ja kulttuurien välisten ristiriitojen tunnustamisessa on sosiaalitieteellisesti kehittyntä se, että ongelmia voidaan paremmin ratkaista, jos niiden syyt on adekvaatisti paikannettu yhteiskunnallisiin normeihin ja vallankäyttösuhteisiin. Nämä normit ja vallankäytölliset olosuhteet paljastuvat käytännössä vasta silloin, kun joku *rikkoo* niitä tai ne rikkoutuvat tahattomasti. Myös ”järkeväksi” arvoitetun toiminnan eri muodot voivat sisältää suurta vallankäyttöä, jonka kritisointi on tarpeellista sekä meadiläisen että garfinkeliläisen sosiologian näkökulmasta. Tässä mielessä parsonsilainen jako järkevään ja ei-järkevään yksilökäyttäytymiseen osoittautui teoreettisesti ohueksi ja vanhanaikaiseksi. Järkevyyksiä on monenlaisia, eikä niiden välisen paremmuuden ratkaisemiseksi ole ehdottoman päteviä arvosteluperiaatteita.²⁴³

²⁴² Symbolisen interaktionismin soveltamisesta kulttuurien tutkimukseen ks. Norman K. Denzinin teosta *Symbolic Interactionism and Cultural Studies* vuodelta 1992.

²⁴³ Tosin molempia leimasi metodologisen universalismin haave, ja John Heritage kirjoittaakin (1996, s. 40), että ”(s)ymbolien yhteisten merkitysten institutionalisoituminen ennen niiden käyttöä yksittäisissä tilanteissa on Parsonsin – kuten Meadinkin (1934) – mukaan pohja, joka mahdollistaa kommunikaation.” – Ehkä myös yllä olevilla esimerkeillä tulikin itsekkin rikkoneeksi joitakin poliittisen korrektiuden normeja.

Toiseksi (2) Garfinkelin ja Meadin kautta johdeltu tiedekritiikki merkitsee myös *tieteellisten* järkevyyksikäsitysten saattamista uuteen valoon. Jo itävaltalais-syntyinen Alfred Schütz (1899–1959) epäili tieteellisen tiedon paremmuutta suhteessa maallikkotietoon. Fenomenologista filosofiaa yhteiskuntatieteiden perustaksi ehdottanut ja Meadinkin ajatuksiin viitannut filosofi katsoi, että mikäli arkitiedon suhdetta tieteelliseen tietoon ei kyetä pätevästi jäsentämään, tieteentekijöiden tietoa ei voida erottaa maallikoiden tiedosta.²⁴⁴ Epäilemättä myös kriteerejä on olemassa, mutta niiden esille saamiseksi tieteen pitäisi tutkia reflektiivisesti omaa itseään ja kysyä, millainen normien ja käytäntöjen kokonaisuus tiede on. Itsereflektio on siis tärkeä osa tieteellisen subjektin muotoutumista ja tieteenharjoittajien identiteettiä. Myös tieteenharjoittajien tulisi löytää itsestään *I* ja *me*, eli luova subjektiminuus ja yhteinen kollektiivinen minuus, sekä pystyä erottamaan ne toisistaan oman liikkumattilan, vapauden ja henkilökohtaisen vastuun takaamiseksi ja yhteisvastuun varmistamiseksi. Juuri tähän liittyy ajatukseni minuuden rakentumisesta ihmistieteissä: käsitys, että tieteen teorian historian luominen ja kirjoittaminen ovat samalla metodologisen kehityskulun käänteispuoli ja että kirjoittamalla tieteenalan historiaa me samalla osallistumme sekä historian, metodisen kehityksen että oman tieteellisen identiteettimme luomiseen. Tätä kautta myös tämä oma sosiaalipsykologian interaktionistiseen tutkimustraditioon liittyvä historiankirjoittamiseni on sosiaalipsykologian tieteenalaidentiteetin rakentamista ja ehkä myös kriittistä purkamista. Tehtävääni tosin suoritan enemmän tieteenfilosofina kuin sisältä päin sosiaalipsykologina.

Kolmanneksi (3) Garfinkelin kehittämä etnometodologia voi tuoda elävästi mieleen Meadin vaikutushistoriaan sisältyneen kansainpsykologian, sillä molempien nimeen sisältyy sana ”kanssa” (kreikk. *ethnós*). Etnometodologia ei ole kuitenkaan suoranaisesti velkaa Diltheyn ”hengentieteisiin” liittämälle kansainpsykologialle, vaikka molemmille onkin yhteistä, että niiden piirissä on haluttu tutkia kansojen ja ryhmien arkitodellisuutta ruohonjuuritasolla. Etnometodologialle on ominaista kehittynyt menetelmäoppi, joka perustuu, paitsi niin sanottuun rikkomismetodiin, myös diskurssi- eli keskusteluanalyysiin sekä vuorovaikutusteorioihin. Voidaankin sanoa, että Meadin luomat vuorovaikutusteoriat ja symbolinen interaktionismi ovat näennäisestä etäisyydestään huolimatta olleet etnometodologialle yhtä tärkeitä edellytyksiä kuin 1960- ja 1970-luvuilta asti kehitelty diskurssianalyysi.

²⁴⁴ Meadin ja Alfred Schütz in yhteyksiä on tarkastellut ansiokkaasti Frank Heuberger teoksessaan *Problemloses Handeln – Zur Handlungs- und Erkenntnistheorie von George Herbert Mead, Alfred Schütz und Charles Sanders Peirce* vuodelta 1992. Teos on kunnianhimoinen yritys syntetisoida kokemuksellisuuden fenomenologista ymmärtämistapaa pragmatistiseen tutkimusotteeseen. Heubergerin tarkoituksena on ollut yhdistää kokemuksia ”ei-aktiivisesti” ja ”haltuunottamattomasti” tarkastelevaa tutkimusotetta fenomenologian hypoteettis-deduktiiviseen menetelmään eräänlaisen vastavuoroisuuden idean kautta, abduktiivisesti. Ajattelijoiden toimintakäsitystä on esitellyt myös Filipp Münst teoksessaan *Die Handlungstheorien von Alfred Schütz und G. H. Mead im Vergleich* vuodelta 2011.

Meadin vaikutusta Schütziin on pidettävä tosin kyseenalaisena, sillä Schütz in omaksuma husserlilainen fenomenologia oli varsin idealistista ja poikkesi Meadin naturalismista. Lisäksi Schütz in viittaukset Meadiin ovat kursorisia. Ks. Alfred Schütz in postuumisti vuonna 1971 ilmestynyt ja Richard M. Zanerin toimittama teosta *Das Problem der Relevanz*, johon esipuheen on laatinut Thomas Luckmann (s. 7–23). Teoksen *The Social Construction of Reality* kirjoittaneet Luckmann ja Peter L. Berger toimivat kumpikin Schütz in oppilaina, ja Luckmann viimeisteli ja toimitti painoon myös hänen teoksensa *Strukturen der Lebenswelt* vuonna 1975. *Todellisuuden sosiaalisessa rakentumisessa* Meadin ja Schütz in työt joka tapauksessa solmittiin yhteen, sillä Berger ja Luckmann tunnustivat teoksessaan hyödyntäneensä molempia.

4.1.5. Etnometodolginen rikkomismenetelmä ja järkevyyssäitykset

Se, että Garfinkel halusi nähdä moraalilait perimmältään suhteellisina ja selitystä odottavina mysteereinä ja yhteiskuntatieteilijät niiden selitettävyyden tai ”selostettavuuden” (*accountability*)²⁴⁵ ylöskirjaajina, herättää monia Meadin ja symbolisen interaktionismin kannalta kiinnostavia kysymyksiä. Myös Mead näki eri ryhmien ja rationaliteettien suhteet relatiivisina, vaikkakin hänen korkeimpana ihanteenaan oli sulauttaa ihmisten toiminta yhteen ja samaan universaaliin kokonaisuuteen, joka velvoittaa ja sitoo ihmisiä kategorisesti. Tässä praktisessa yleismaailmallisuudessaan hän oli eräänlainen käytännön kantilainen.

Kyseenalaista kuitenkin on, ovatko kaikki keskenään erilaiset järkevyyssäitykset moraalin kannalta *samanarvoisia* tai edes *vertailukelpoisia*. Onko esimerkiksi sarjamurhaajan toimintaan mahdollisesti sisältyvä järveys tai selitettävyys yhdenvertaista vaikkapa puutarhanhoitoon liittyvän rationaliteetin kanssa? Entä onko selitysten kohteita, kuten normeja, arvostuksia tai käytäntöjä, sellaisinaan olemassa, vai pulpahtavatko ne esiin vain tutkijoiden provosoimina? Ja katoaako jonkin sosiaalisen ihmisen vaikutus, kun se on saanut tieteellisen selityksen ulkopuoleltaan, toisin sanoen: mitä tieteen osallistuminen tai osallistumattomuus saa aikaan tutkimuskohteissa?

Ensimmäiseen kysymykseen voidaan vastata, että järkevyyssäityksillä on varmastikin hyvin erilainen eettinen tai moraalinen arvo. On myös mahdollista, että hyväksyttävänä on pidettävä vain yhtä perusteltua rationaliteettia, esimerkiksi loogista ja matemaattista päättelyä. Tässä ajattelun muodollista johdonmukaisuutta koskevassa asiayhteydessä yleismaailmallisen yksiarvoisuuden edustaminen on varmasti turvallista, mutta yhteiskuntapolitiikkaan yhdistettynä moinen monokulttuurisuus saattaa olla vaarallista. Sangen kyseenalaista voi olla myös moraalilain ottaminen pelkästään omiin käsiin.

Toiseen kysymykseen eli pohdintaan sosiaalisen todellisuuden olemassaolosta voidaan vastata, että yliyksilöllisten entiteettien ontologinen asema on pelkästään oletuksenvarainen. Sosiaalisen todellisuuden objekteja, kuten ryhmiä, yhteiskuntaa ja normeja ei ole olemassa reaalina, vaan nekin koostuvat itsenäisistä ja erillisistä yksilöistä sekä hypoteettisista käyttäytymisodotuksista. Oletuksenvarainen sosiaalinen todellisuus ei ole olemassa ihmisistä ja teorioista *riippumattomana*, kuten esimerkiksi planeetat ovat olemassa tähtitieteen tutkimuskohteina.

Olettamustenvaraisuudestaan huolimatta sosiaalinen todellisuus ei liene myöskään pelkkä harha, paitsi ehkä jossakin solipsismia myötäilevässä hengessä. Kuvitellaanpa, että menen jonkun arvostetun professorin virkahuoneeseen soveltaakseni etnometodologista rikkomisteoriaa ja vastaanottotuolissa keskustellessani nostan jalkani huolettomasti hänen pöydälleen. Mikäli olen kyllin uskottava eivätkä normien ja roolien rajoja kokeilevat aikeeni eivät näy läpi, virkahuoneen vihastunut haltija voi ”huonosta käytöksestä” pahastuneena heittää minut ulos residenssistään. Vaikka ”sopimattomaan käyttäytymiseen” (ja sitä kautta myös soveliaaseen käytökseen) liittyvät normit tulisivatkin tällä tavoin paljastetuiksi, siitä ei suinkaan seuraa, että kyseiset normit *lakkaisivat olemasta voimassa*. Samaan tapaan myöskään se, että salama on selitetty sähköilmiöksi, ei merkitse, ettei salamaa kannata pelätä. Paraskaan selitys tai etnometodologisesti ilmaistuna ”selonteko”

²⁴⁵ Harold Garfinkel teoksessaan *Studies in Ethnomethodology* (1963, *passim*).

ei kumoa itse ilmiötä, elleivät ihmiset sen havaittuaan totea todellisuuden olevan jollakin tavoin pielessä ja ryhdy toimintaan olojen muuttamiseksi.

Toisaalta etnometodologia on pitänyt todellisuuden koskemattomana pitoa eräänä tavoitteenaan, aivan niin kuin sen eräänä teoreettisena lähtökohtana ollut fenomenologiakin. Molemmissa on lopulta tyydytty tavoittelemaan vain ilmiöiden esille saantia ”sellaisina kuin ne todellisuudessa ovat”. Tämäntapainen puolueettomuuden tavoittelu on puolestaan herättänyt kysymyksen, mitä merkitystä on sellaisella yhteiskuntatieteellä, joka mahdollisimman suurta ”sveitsiläisyyttä” tavoitellen kieltäytyy puuttumasta asioihin eikä pyri korjaamaan havaitsemiaan ongelmia. Eikö sellainen lääkärikin ole huono, joka ainoastaan toteaa taudit mutta jättää ne hoitamatta?

4.1.6. Mead amerikkalaisena pasifistina

Hull Housen ohella erään poliittisen toimintayhteyden ja vapaa-ajan harrastuksen Meadille tarjosi Chicagon City Club, jonka jäsen hän oli ja jonka puheenjohtajana hän toimi.²⁴⁶ City Club oli uudistusmielinen yhdistys, johon kuului paikallisen älymystön lisäksi myös liikemiehiä ja joka piti tehtävänä muun muassa kaupunkisuunnittelun, terveydenhuollon ja siirtolaisten olojen edistämistä. Lisäksi Mead toimi *Elementary School Teacher* -nimisen opettajainlehden toimittajana ja pääsi kokeilemaan tieteellisten oppiensä toimivuutta käytännössä.²⁴⁷ Parhaiten Meadin praktista etiikkaa ja hänen yhteiskunta- ja ryhmäkäsityksiään valaisevat kuitenkin hänen näkemyksensä Yhdysvaltain osallistumisesta ensimmäiseen maailmansotaan, jonka puhjetessa Mead oli 51-vuotias.

Jo Saksassa oleskellessaan Mead oli arvostellut Vilhelm II:n johtaman keisarikunnan siirtomaapolitiikkaa ja militarismia. Hän oli pitänyt Saksan sosiaalidemokraattien halukkuutta osallistua sotiin ja uhrautua ”keisarin vuoksi” sellaisena autoritaarisuutena, joka vesitti työväenliikkeen päämääriä. Vasemmistolaisperäisten aatteiden suuntaan kallistuneen Meadin mielestä työväestön ei olisi pitänyt ymmärtää työväenliikettä vain liikkeen omaa etua tai kansakunnan etua ajavaksi yhteisöksi, vaan työväenliikkeen olisi pitänyt tunnistaa oma yleismaailmallisuutensa ja edistää yhteistä kansainvälistä etua yleisinhimillisten arvojen pohjalta. Toisaalta Mead oli pitänyt Saksan sosiaalidemokraattien paikallista toimintaa esimerkillisesti organisoituna verrattuna yhdysvaltalaisen ammattiyhdistysten toimintaan.²⁴⁸

²⁴⁶ Mead kirjoitti muun toimintansa ohella myös Chicago City Clubin julkaisemaan lehteen nimeltä *City Club Bulletin* vuosina 1907–1920 yhteensä seitsemän artikkelia, jotka on mainittu Meadin julkaisu-
luettelossa.

²⁴⁷ Mead kirjoitti *Elementary School Teacher* -lehden kaikkiaan kahdeksan artikkelia vuosina 1903–1909. Nämäkin kirjoitukset on mainittu Meadin julkaistujen artikkeleiden luettelossa. Teoreettisesti katsoen kyseiset lehtijutut eivät ole Meadin ajattelun keskeisimpiä, mutta ne avaavat tirkistysreiän hänen poliittiseen ajatusmaailmaansa sekä ympäristöön, jossa hän toimi. Hänen kannanottonsa tukevat kylläkin hänen filosofista arvomaailmaansa.

²⁴⁸ Mead kirjoitti ”war lordien” valtaan ajautuneen Saksan pyrkimyksistä varsin kitkerään sävyyn *Chicago Herald* -sanomalehdessä 26. ja 27. kesäkuuta 1917 julkaistuissa kahdessa artikkelissaan, joiden otsikkona oli ”Germany’s crisis – Its effect on labor” (Part I–II). Meadin saksalaisista vaikutteista ja vaikutuksesta saksalaisiin on kirjoittanut erityisesti Hans Joas teoksessaan *G. H. Mead – A Contemporary Re-Examination of His Thought* (1985, s. 25–27).

Näiden poliittisten kannanottojen ja niihin liittyvien rauhanjulistusten kautta näkyy, miten ongelmallista eri ryhmiin samastuminen voi olla identiteettien kannalta. Jos ihmisen minuus ja persoonallisuus rakennetaan ryhmiin identifioitumisten varaan, ryhmien väliset ristiriidat voivat nopeasti johtaa ihmisen omat ajatukset solmuun. Tämä käy havainnollisesti ilmi, mikäli Meadin näkemykset asetetaan tarkasteltaviksi hänen itsensä edustamien ryhmäkäsitysten kautta.

Ensimmäisen maailmansodan jatkuessa ja laajetessa Meadista tuli presidentti Woodrow Wilsonin ulkopoliitiikan kiihkeä kannattaja, ja hän puhui sekä Yhdysvaltain sotaan liittymisen että Wilsonin esittämien rauhanponnistusten puolesta.²⁴⁹ Lehtijuttujensa ohella hän kirjoitti myös pienen pamfletin nimeltä ”The Conscientious Objector”, joka julkaistiin *National Security League, Patriotism through Education Series* -nimisen julkaisusarjan niteenä numero 33 vuonna 1917. Tässä ylistyslaulussa sekä sotaan liittymisen puolesta että demokratian puolustamiseksi Mead kirjoitti muun muassa näin:

Amerikka liittyi vihdoinkin tähän maailmansotaan, koska se haluaa puolustaa demokratian asiaa, demokratian, joka muodostuu kansojen itsemääräämisestä, ihmisten oikeudesta määritellä hallituksensa ulkopoliitiikka, pienten kansojen oikeudesta olemassaoloon siksi, että ne ovat kansoja, ja koko läntisen maailman oikeudesta olla vapaa imperiaalistisen militarismin uhasta. [*America finally entered this world war, because its issue became that of democracy, democracy defined as the right of peoples to self-government, the right of a people to determine the foreign policy of its government, the right of the small nations to existence because they are nations, and the right of the whole western world to be free from the threat of imperialistic militarism.*]²⁵⁰

Tässä hieman ristiriitaisessa julistuksessaan Mead näyttää ajattelevan, että sodat voidaan lopettaa sotimalla, vaikka toisaalta hän oli kannattanut voimakkaasti myös aseistakieltäytymisen oikeutusta.²⁵¹ Sotaan ryhtyminen ja demokratian puolustaminen olivat kylläkin yhdensuuntaisia sikäli, että Yhdysvallat liittyi sotaan paljolti sodankäynnin saaman totaalisen ja entistä epäinhimillisemmän luonteen vuoksi sekä Wilsonin tavoitte-

²⁴⁹ Yhdysvaltain liittyttyä sotaan Mead kirjoitti kesällä 1917 *Chicago Heraldin* kolme artikkelia ”War issues to U. S. forced by kaiser”, ”America’s ideals and the war” ja ”Democracy’s issues in the World War”, jotka julkaistiin peräkkäisinä päivinä 2. – 4. elokuuta 1917.

²⁵⁰ Mead 10-sivuisessa pamfletissaan nimeltä ”The Conscientious Objector”, joka julkaistiin *National Security League, Patriotism through Education Series* -nimisen julkaisusarjan niteenä numero 33 vuonna 1917 (s. 1).

²⁵¹ Meadin pasifismista ks. Mary Jo Deeganin tutkimusta *Self, War, and Society – George Herbert Mead’s Macrosociology*. Deegan kirjoittaa Meadin rauhanrakkaudesta yksityiskohtaisesti teoksensa luvussa 3 ”Mead’s International Pacifism Before World War I” (s. 35–42). Aseelliseen ja aseettomaan (tai pasifistiseen) rauhanpuolustamiseen liittyvät ristiriidat ovat kieltämättä antoisia makrososiologisen tutkimuksen kohteita, aivan kuten Deegan on havainnut, mutta myös häneltä on jäänyt huomaamatta, miten yksilö ja hänen vastuunsa katoavat helposti massa- ja identiteetti rakennetaan meadiläisen mallin mukaisesti ”kansainvälisen minuuden” (*the international self*) ja ”maailmanyhteisön” (*a world community*) varaan (s. 3). Myös identiteettien tukeminen kansainvälisyyteen ja universalismiin voivat tukea fasismin tapaista joukkokäyttäytymistä ja militarismia, mikä ei liene tarkoitus.

Deeganin teoksessa on myös uudelleenjulkaistu Meadin artikkeleita, joissa hän käsitteli sodan, rauhan ja kansainvälisyyden kysymyksiä. Meadin käsitysten taakse kirjoittautuneen Deeganin heikkoudeksi paljastuu se, että yksilöiden näkökulmasta ja rauhanponnistusten kannalta niin aseistakieltäytymisen kuin sotaan osallistumisenkin väliset valintatilanteet ovat hyvin dilemmaattisia.

leman rauhantilan aikaansaamiseksi. Mutta tämä ei kuitenkaan poista dilemmaa, joka vallitsee rauhantahtoisen ihmisen omassa tajunnassa ja laajemmin ottaen politiikan metodeissa. Tätä kautta asetelma onkin valaiseva nimenomaan Meadin omien yhteiskunta- ja ryhmäteorioiden kannalta.

Tilanteessa näkyvät selvästi maailmanyhteisöön kuulumisen ja toisaalta sitä pienemmän kansallisvaltioon identifioitumisen jännitteet. Oman sävynsä asetelmaan tuovat yksilöiden moraalisen omantunnon vaatimukset. Osallistuminen maailmansotaan olisi perusteltua rauhan aikaansaamiseksi, jolloin vaa'assa painavat yleismaailmalliset humanitistiset syyt. Toisaalta maailmanyhteisöä pienemmän yksittäisen valtion tulisi suojella kansalaistensa demokraattista oikeutta kieltäytyä aseista. Valtion pakottaessa ihmistä pyrkii asioihin puuttumaan myös hänen omatuntonsa, joka voi olla samaa mieltä tai eri mieltä valtion harjoittaman ulkopoliittikan tai universaalien moraalien kanssa. Asetelmasta hahmottuvat siis ”ryhmän sisäisen yksimielisyyden ja ryhmän ulkoisen erimielisyyden” sekä toisaalta ”ryhmän sisäisen erimielisyyden ja ryhmän ulkoisen yksimielisyyden” tilanteet, joiden keskellä ihmiset tekevät omantunnon tai järjen sanelemia ratkaisujaan.

Esimerkiksi Yhdysvallat voi rajoittaa kansalaisoikeuksia ja ottaa pari askelta totalitarismia kohti pyrkien näyttäytymään militaristisesti yksimielisenä sekä pakottaen kansalaisiaan sotaan. Samanaikaisesti se voi tunnustaa muiden valtioiden ristiriidat ja pyrkiä ratkomaan niitä voimakeinoin. Toisaalta Yhdysvallat voi suojella oman sisäisen erimielisyyden ja moniarvoisuuden yllä pysymistä, taata yksilön oikeuden aseistakieltäytymiseen ja nähdä samanaikaisesti ulkomaailman yhtenä yksimielisenä ja omaa itsemääräämisoikeuttaan heikentävänä uhkana. Lisäksi asiaan vaikuttaa ihmisten oma tahdonmuodostus: millaisena kukin yksilö tilanteen näkee ja mille puolelle hän asettuu? Vaihtoehdot näyttävät meadiläisen ryhmäkäsityksen valossa seuraavilta:

1. Yksimielinen valtio – Erimieliseksi tunnustettu ulkomaailma.
2. Erimielinen valtio – Yksiaineksisena pidetty ulkomaailma.

Tällaisen asiointilan vallitessa rauhaa rakastavalla ihmisellä on edessään aito dilemma. Jos hän pyrkii pasifistisista tai eettisistä syistä rauhantilaan koko maailmassa, hänen pitäisi tunnustaa maailmassa vallitsevat ristiriidat, kieltää omassa maassaan (tai ryhmässään) vallitsevat kiistat ja muiden mukana hakeutua asepalveluksen kautta edistämään rauhaa oman ryhmäkuntansa ulkopuolella: koko maailmassa. Tätä tilannetta vastaa yllä mainittu kohta 1. Toisaalta, jos hän haluaa välttää sotaa henkilökohtaisista oman edun tavoitteluun (kuten hengen ja terveyden säilyttämiseen) liittyvistä syistä, tai haluaa vain välttää vahingoittamasta muita ihmisiä epäitsekäistä syistä, hänen on perusteltua pyrkiä säilyttämään moniarvoisuus ja sen mukainen erimielisyys omassa valtiossaan (joka tässä tapauksessa vastaa samastumisen kohteena olevaa ryhmää). Tätä puolestaan edustaa asetelman kohta 2.

Nopeasti havaitaan, että yksilön moraalinen ongelma ei ratkea ryhmään (kuten valtioon) samastumisen kautta eikä myöskään maailmanrauhan pyrkimyksiin identifioitumisen tuloksena. Tällaisessa tilanteessa rauhantahtoinen ihminen ei voi edistää rauhaa kieltäytymällä aseista sen enempää omaksi edukseen kuin lähimmäistensä eduksi. Vaikka moniarvoisuus ja toivottu erimielisyys omassa maassa tässä tapauksessa säilyisivätkin, maailmanrauha ei edistyisi, kun ulkopuolella käytävää sotaa ei voitaisi lopettaa aseellisella

rauhaan pakottamisella. Toisaalta yksilöiden hakeutuminen asepalvelukseen merkitsisi politiikan militarisoitumista ja politiikan yksiaineksistumista valtion sisällä, ja rauhanponnistukset saattaisivat kumoutua myös siihen, että ulkopuolella riehuva sota ja erimielisyys vain yltyisivät uuden osallistujan myötä.

Aivan riippumatta siitä, mitä ajatellaan rauhanponnistusten keinoista ja tärkeydestä, olennaista on, että yksilö ei voi tuottaa harmonista eikä ristiriidatonta tasapainoa omaan minuuteensa samastumalla sen enempää valtioon kuin maailmanyhteisöönkään. Perimmältään samanlaisia dilemmoja esiintyy hyvin monissa ryhmiin, yhteisöihin ja yhteiskuntiin identifioitumisten tapauksissa. Voidaan siis sanoa, että Meadin pohtiman oman ongelmakentän, kuten aseistakieltäytymisen ja pasifismin tapauksessa, teoria ihmisen minuuden kehityksestä sitoo ihmisyksilön moraalisen harkinnan liian jyrkästi ryhmiin sekä samastumisen ajatukseen. Pääongelma on, että Mead ymmärsi minuuden kehityksen ja identifikaation yksipuolisesti samastumiseksi toiseuteen. Tällöin sivuutettiin aristoteelinen tapa ymmärtää identifikaatio identifioitumisena itse: kyvyksi olla sinut itsensä kanssa. Nähdäkseni tällainen klassinen itseensä identifioituminen valottaisi ihmisen omana itseään olemisesta ja henkisen tasapainon tavoittelusta sen tärkeimmät puolet paremmin kuin toiseuteen identifioitumisen ajatus. Painottamalla itseensä identifioitumista voidaan paremmin tuottaa ja ylläpitää ihmisten itsemääräämisoikeutta ja moraalista vapautta.

Myöskään monen ryhmän jäsenyys ei toimi identiteettien vahvistamisstrategiana, jos ryhmät eivät ole toisistaan täysin riippumattomia, sillä ryhmien jäsenyyden kautta omaksutut identiteetit voivat joutua ristiriitaan yksilön sisällä tuottaen vaikeita eettisiä ongelmia. Siksi olisi parempi luoda identiteettejä *omaan itseensä* identifioitumisen varaan, toisin sanoen perustaa minuutensa uskollisuudelle, joka koskee omia mielipiteitä ja näkemyksiä, sekä pysyä kuuliaisena omalle vakaumukselle.

Minuuden ymmärtäminen ”prosessiksi” tai muulla tavoin vaihtelevaksi, muuttuvaksi tai häilyväksi rakenteeksi ei oikeastaan vastaa identiteetin ajatusta lainkaan. Identiteetin käsitteellähän viitataan nimenomaan suhteeseen, jonka mukaisesti itsen tarkastelemiseen kykenevä ja oman olemassaolonsa tiedostava olento pysyy ajasta aikaan muuttumattomana, samana ja tunnistettavana: itsensä kaltaisena. Viime kädessä nämä pohdinnat vahvistavat, että dilemma yksilön ja yhteiskunnan välillä on yhtä ilmeinen tosiasia kuin ristiriita yksilön tietoisuutta painottavien kognitivistien ja sosiaalisia ehtoja sekä rakenteita painottavien konstruktivistien välillä.

Tietenkin on kysyttävä, onko tasapainon tavoittelu ja ristiriidattomuuteen pyrkiminen sinänsä perustelua ja voidaanko tasapainoa tai harmoniaa koskaan saavuttaa, vai piirtyykö niidenkin kautta esille pelkkä utopia ja ihanteellinen kuva ihmisestä? Monet ihmisyksilöt haluavat varmasti elää sovussa itsensä ja toistensa kanssa, mutta kyseenalaista on, millä keinoin tällaiseen yhteisymmärrykseen voidaan päästä. Yksi vaihtoehto saattaa löytyä filosofian piiristä, tarkoitetaanpa filosofialla sitten järkipäistä oman minuuden rakentamista ja kanssakäymistä tai maailmaan aktiivisesti suuntautuvaa toimijuutta.

4.1.7. Kansainvälisyyden ihanteet

Erään kysymyksen Meadin pasifismissa herättää se, mitä käytännöllisiä toimia pragmatistinen filosofi voisi tehdä rauhanponnistusten hyväksi. Pitäisikö sodat kieltää lailla, ja eikö niin ole jo tehty? Sota näyttää olevan sekä Kansainliiton että Yhdistyneiden kansakuntien välttelemä asiantila, mutta se on samalla myös oikeustila, joka on luonut mahdollisuuden sellaisiin käsitteisiin kuin 'oikeutettu sota' ja 'sotarikos'. Sillä puolestaan viitataan lain turvin tapahtuvasta tappamisesta poikkeavaan murhaamiseen. Entä auttaako moralisoiminen mitään? Vaikka sotien ensimmäinen uhri onkin usein totuus, sotia on pidetty myös intersubjektiivisuuden syvimpänä muotona, sillä erimielisyyksien pintaan nousu tukee omalla tavallaan totuuden löytymistä. Esimerkiksi nietzscheläisittäin ajatellen sotimisen kautta valottuu ihmisen taipumus myös väkivaltaiseen vuorovaikutukseen. Miten sodan ja rauhan kysymykset sitten liittyivät Meadin yhteiskuntateoriaan? Meadille sota oli varmastikin intersubjektiivista sikäli, että sodat tekevät uhreja kaikista. Tätä kautta Meadin huoli rauhantilan puolesta kytkeytyi hänen yhteiskunta-ajatteluunsa, ja suurilla sodilla onkin ollut ihmiskuntaa yhdistävää merkitystä juuri vastavaikutuksensa, eli rauhanpyrkimysten, muodossa.

Meadin pasifismin kautta hahmottuva ongelma ei koske vain yksilötasolla tapahtuvia valintoja, vaan se on yleispoliittinen. Mead näki sodan ja rauhan kysymykset perimmäistään kansallismielisyyden ja kansainvälisyyden vastakkainasetteluna, ja hän kirjoitti aiheesta muun muassa *Survey*-lehden artikkelissaan "The Psychological Basis for Internationalism" vuonna 1915 seuraavasti:

Militarismi ei ole paha itsessään. Se on tyypillistä konservatiiviselle valtiolle, joka on asenteeltaan lähes nationalistinen ja kieltäytyy tunnustamasta kansainvälistä yhteisöä (joka itse asiassa on tehnyt itsestään tietoisien valtion mahdolliseksi). Ongelma on siten suureksi osaksi psykologinen, sillä se on tekemisissä asenteiden muutoksen kanssa, halun hyväksyä koko kansainvälisen yhteisön verkko ja pitää valtioita ja yhteisöjä alisteisina elämän kokonaisuudelle ja sen kontrollille, ei potentiaalisina vihollisina, joiden hyökkäykseltä jokaisen täytyy pitää ikuisesti varansa. [*Militarism is not simply an evil in itself. It is typical and conservative of a state that is narrowly national in its attitude and that refuses to recognize the international society, that after all has made the self-conscious state possible. The problem is then largely a psychological problem, for it has to do with the change of attitude, the willingness to accept the whole international fabric of society, and to regard the states and the communities of which they are the instruments, as subject to and controlled by the life of the whole, not as potential enemies for whose assault each state must be forever on the watch.*]²⁵²

Näiden kauniiden sanojen taakse jää kuitenkin useita pulmia, jotka koskevat Meadin tapaa käsittää kansainvälisyys ja kansallismielisyys sekä kansallisvaltioiden olemus. Hehkuttaessaan kansainvälisyyden puolesta ja arvostellessaan ankarasti saksalaista kansallismielisyyttä Mead ei näyttänyt ymmärtävän, että kansallisvaltiot perustuvat vapaalta pohjalta

²⁵² Mead *Survey*-lehden numero 33 artikkelissaan "The psychological basis for internationalism" vuonna 1915 (s. 607).

luonnonoikeudellisesti toteutuneeseen kansakuntien itsejärjestymiseen. Ja kansallisvaltiot puolestaan ovat aidon kansainvälisyyden ehtoja. Ne siis ovat juuri niitä rakenteita, jotka ovat syntyneet luonnostaan, ja sellaisina kansallisvaltiot ovat suvereenieja ”etujärjestöjä”, joiden oikeutus on niissä itsessään. Kansallisvaltion tärkein tehtävä on edustaa kansakunnan etua, eikä kansallisvaltioiden suvereniteetille ole parempaa mutta ei myöskään heikompaa legitimaatiota kuin kansakuntien itsemääräämisoikeus. Tämän naturalismin merkiksi kansainvälisessä oikeudessa puhutaan edelleenkin perustattomuuden ongelmasta.

Toisaalta Mead itse kirjoitti luonnonoikeudellisen ajattelun puolesta samana vuonna 1915 ilmestyneen *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* -lehden numero 12 artikkelissaan ”Natural Rights and the Theory of the Political Institutions”, jossa hän nojasi Ranskan vuoden 1795 perustuslakiin sisällytettyihin ihmisoikeuksien ja -velvollisuuksien kohtiin.²⁵³ Tässä humanistisessa esseessään hän ei tosin suostunut tunnustamaan, että kansallisvaltiot perustuvat kansalliseen itsemääräämisoikeuteen, jota voidaan pitää ihmisoikeuksien vertaisena periaatteena. Nähdäkseni Meadin kannattama internationalismi ei ollut sen parempi oppijärjestelmä kuin hänen oman aikakautensa nationalismikaan, sillä molemmat saattoivat tukahduttaa ihmisten ja kansakuntien itsemääräämisoikeutta ja vahvistaa massakulttuuria sekä joukkoliikkeitä, jotka ovat vallankäytön ja voimakeinojen liikkeelle saamisen ehtoja.

Kansallisvaltioita ja kansallismielisyyttä voidaan aivan hyvin puolustaa samoilla arvopäämäärillä, joilla on oikeutettu kansainvälisyyttä ja joita kansainvälisyyden on väitetty tukevan. Eräitä niistä ovat sosiaalinen yhteenkuuluvuus, yksimielisyys ja hyvinvointi. Vielä uudella ajalla Euroopassa elettiin ruhtinaskunnista ja pienten valtioiden tilkkutäkistä koostuvassa tilanteessa, jossa eri säädyt kamppailivat ja kiistelivät keskenään. Oli erikseen papisto, porvaristo ja eripurainen aatelisto sekä talonpojat ja työläiset. Vasta kansallisvaltioaate teki mahdolliseksi sen, että eri säädyt saattoivat löytää toisensa ja yhteisen etunsa niin Garibaldin Italiassa kuin Bismarckin yhdistämässä Saksassakin. Kansallisvaltiosta tuli se hegeliläinen Järjen instrumentti, jonka perustalle eurooppalaiset hyvinvointivaltiot luotiin. Tässä mielessä kansallisvaltioita ei voida pitää kaiken pahan alkuna ja juurena vaan myös ihmisten vapauden, itsemääräämisoikeuden ja hyvinvoinnin takaajina.

Meadin edustama kansallismielisyyden ja kansallisvaltioiden vastaisuus kuvastaakin lähinnä kahta seikkaa. Ensinnäkin hänen käsityksensä heijastelivat sodan varjostamaa aikaa ja olivat sen vuoksi tendenssimäisiä. Toiseksi Mead katseli asioita yhdysvaltalaisen liittovaltiomuodostelman perspektiivistä, josta Euroopan valtioiden monenkirjavuutta, ristiriitoja ja kansojen halua päättää itse asioistaan ei ole koskaan ymmärretty. On mahdollista, että amerikkalaiset ovat joskus myös projisoineet omia sisäisen hajanaisuuden tuntemuksiaan ja rotuerottelusta syntyneitä kansallisia arpiaan itsensä ulkopuolelle: toisiin valtioihin ja niissä näkemiinsä vikoihin joko syytöksinä tai hyvinä ohjeina ja neuvoina.

²⁵³ Mead *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* -lehden numero 12 artikkelissaan ”Natural rights and the theory of the political institutions” vuonna 1915 (s. 141–155). Mead kirjoitti luonnonoikeudellisen ajattelun puolesta myös Shailer Mathewsin and Gerald Birney Smithin toimittamaan *A Dictionary of Religion and Ethics* -hakuteokseen (1921) artikkelin ”Law of nature, nature of law”, jossa hän piti luonnossa vallitsevia säännönmukaisuuksia yhteiskunnallisten normien esikuvina ja ihanteina. Hän viittasi muun muassa stoalaisiin, joille ”[...] *being rational was living according to the laws of nature.*” (s. 254). Artikkelin sisältyy myös kokoelmaan *SW* (s. 150–170).

Siinä Mead oli kylläkin oikeassa, että hyvällä itsetunnolla varustettujen kansakuntien ei tarvitse pullistella kansallismielisyydellä, ellei sitten jokin yhteinen etu tai uhka ohjaa siihen. Iskevästi nimetyssä ja jo hyvän aikaa sodan jälkeen, vuonna 1929 *International Journal of Ethics* -lehden numerossa 39 julkaistussa artikkelissaan ”National-Mindedness and International-Mindedness” Mead arvotti kielteisesti sekä kansallismielisyyden puuttumisen että kansainvälisen yhteistoiminnan poissaolon. Ne ovatkin usein sama asia. Eräänlaisena sanaseppona toimien Mead kirjoitti:

Kansallismielettömyys ja kansainvälisyysmielettömyys liittyvät erottamattomasti toisiinsa. Maltilliset kansakunnat eivät tunne tarvetta mihinkään sellaiseen korostukseen kuin ne, jotka etsivät vakautta. [*National-mindedness and international-mindedness are inextricably involved in each other. Stable nations do not feel the need in any such degree as those that are seeking stability.*]²⁵⁴

Mead tulkitsee kansallismielisyyden nousua lähinnä itsetunto-ongelmaksi, ja sikäli hän oli natsismin ja fasismin nykyaikaisten tulkitsijoiden jäljillä – tai historiallisesti katsoen heidän edellään. Teoreettisesti arvioiden Meadin analyysit kansainvälisyydestä ja kansallismielisyydestä eivät olleet kuitenkaan kovin selitysvomaisia, kaikesta hyvää tarkoitavuudestaan huolimatta. Syvällisempiin selityksiin ovat päässeet ajallisesti myöhemmät Frankfurtin koulukunnan filosofit, jotka ovat tulkinneet kansallismielisyyteen liittyviä ongelmia subjektin vapauskriisiksi: ihmisten kyvyttömyydeksi tulla toimeen vapautensa kanssa ilman hengelliset auktoriteetit korvaavia maallisia auktoriteetteja.²⁵⁵

Tässä mielessä Meadin kannanotot kansallismielisyyttä vastaan jäivät lähinnä julistuksellaisiksi ja moralistisiksi, ja huomattavasti parempaan tulokseen Mead pääsikin ihmistieteiden metodologiaa koskevalla kritiikillään kuin näillä poliittisilla puheillaan ja kirjoituksillaan, jotka jäivät historiallista tilannetta ilmentäviksi aikamerkeiksi. Käytännön kantilaisuutta Meadin ajattelussa oli hänen universalisminsa ja pyrkimyksensä ”ikuiseen rauhaan”.

4.2. Ihmisen olemassaolo, ajallisuus ja historian olemus

Mead käsitteli ihmisen olemassaolon ajallista luonnetta, historian kulkua sekä menneisyyden, nykyhetken ja tulevaisuuden suhdetta erityisesti teoksessaan *The Philosophy of the Present*. Häntä tosin kiehtoi pikemminkin ihmislajin historiallinen kehitys kuin ihmisyyksilön asema ajallis-paikallisena olentona. Samoin myös historian kulku kiinnosti naturalistista Meadia enemmänkin luonnon ja yhteiskunnan välisenä prosessina, kun taas esimerkiksi hermeneutikot painottivat ihmisyyksilön roolia historian prosessissa.

Meadin näkemykset historiasta ja ajasta muodostavat joka tapauksessa yhtä keskeisen

²⁵⁴ Mead *International Journal of Ethics* -lehden numerossa 39 julkaistussa artikkelissaan ”National-Mindedness and International-Mindedness” vuonna 1929 (s. 405). Artikkelin sinänsä perustuu pitkälti William Jamesin vuonna 1910 kirjoittaman esseen ”The Moral Equivalent of War” tarkasteluun, ja se on julkaistu myös kokoelmassa *SW* (s. 355–370).

²⁵⁵ Vapauskriisistä fasismin perustana ks. Erich Frommin analyysia teoksessa *Pako vapaudesta* (*Escape from Freedom*, 1941).

osan hänen filosofiaansa kuin minuuden syntyä koskevat näkemykset, vaikka ne ovatkin jääneet monilta yhteiskuntatieteilijöiltä vähemmälle huomiolle – ehkä osittain niihin liittyvien fysikalististen visaisuuksien vuoksi. Meadin käsitykset ihmisestä ajallis-paikallisena olentona liittyvät olennaisesti hänen minäkonseptioonsa ja ovat jatkoa hänen ”fenomenologisina” pidetyille näkemyksilleen ihmisen aistimellisuudesta: lähikokemuksesta ja etäiskokemuksesta. Lähikokemuksen käsitteellä Mead viittasi käden ulottuvilla olevaan välittömään kokemukseen (*contact experience*) ja etäiskokemisella (*distance experience*) silmän ja katseen kautta avautuvaan maailmaan.²⁵⁶ Ihmisen eksistenssin ajallisuutta koskevat tarkastelut viitoittavat puolestaan tietä Meadin historianfilosofiaan: hänen käsityksiinsä historian ja tulevaisuuden olemuksesta.

4.2.1. Ihmisen ajallis-paikallinen eksistenssi ja havainnon kvaliteetit

Meadin käsitys lähikokemuksesta ja etäiskokemuksesta liittyy brittiläisen lääkäri-filosofin ja valtiomiehen John Locken (1632–1704) sekä hänen aatteellisen seuraajansa, irlantilaisen piispa George Berkeleyyn (1685–1753) näkemyksiin primaarisista ja sekundaarisista kvaliteeteista. Locken tunnetun ajatuksen mukaan ihmisellä ei ole synnynnäisiä ideoita (edes logiikan saati etiikan alueella), vaan ihmismieli on kokemuksesta puhdas kirjoittamaton taulu (*tabula rasa*). Hän katsoi, että kaikki tieto on kokemuseräistä mutta havainnot *edustavat* objekteja mielessämme.²⁵⁷

Tämä jälkikartesiolainen (tai esikantilainen) ajatus mielen toiminnasta havaintojen jäsentäjänä merkitsi poikkeusta empiristiseen ajattelutapaan perinteisen rationalismin hyväksi. Vaikka kaikki havainnot Locken mukaan ovatkin lähtöisin todellisuudesta ja koskevat sitä, havainnot ovat tieto-opillisesti ensisijaisia suhteessa kohteisiin. Locken mukaan ensisijaiset ominaisuudet ovat pysyviä, absoluuttisia ja riippumattomia havait-sijoista; toissijaiset taas vaihtelevat havait-sijoiden mukaan. Eräs, joskaan ei tyhjentävä, tapa erottaa primaariset kvaliteetit sekundaarisista on käsitys, että ensisijaiset ovat mitattavia, kun taas toissijaiset ovat havait-sijoiden omista ominaisuuksista riippuvia.

Esimerkkejä primaarisista kvaliteeteista ovat lukumäärä, liiketila ja muoto, kun taas esimerkkejä sekundaarisista ovat väri, koko ja lämpötila. Ensisijaisten kvaliteettien katsotaan olevan objekteissa itsessään ja jälkimmäisten havait-sijoiden mielessä, mutta varmuus – sikäli kuin sitä voidaan saavuttaa – koskee vain mielessä olevia havaintoja sekä mielen omia ideoita. Vaikka ”kaikki tieto tulee kokemuksesta”, voimme epäillä objektien olemassaoloa mutta emme sitä, että niitä koskevat aistimukset ja ideat ovat mielessämme.

Tällainen kartesiolaisperäinen ajatus näkyi myös Berkeleyyn idealismissa, jonka mukaan aineellista substanssia ei lainkaan ole ja jonka mukaan niin ensisijaiset kuin toissijaisetkin ominaisuudet ovat sielullisia. Esimerkiksi kappaleiden muoto vaihtelee riippuen havait-sijasta ja siitä, mistä suunnasta niitä katsellaan – aivan niin kuin pilvien väri riippuu

²⁵⁶ ”Lähikokemusta” ja ”etäiskokemusta” Mead käsittelee erityisesti kokoelman *PA* kirjoituksissa, *passim*. Mainittakoon, että myös fenomenologina tunnettu Alfred Schütz esitteli vastaavat käsitteet teoksensa *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932) luvussa IV.

²⁵⁷ John Locken empirismistä, George Berkeleyyn idealismista ja David Humen skeptisismistä ks. esim. Gunnar Aspelinin filosofian historiaa *Ajatuksen tiet* (1977, s. 363–383) tai Esa Saarisen *Länsimaisen filosofian historiaa* (1985, s. 179–223).

tarkastelijan etäisyydestä ja veden kylmyys tai lämpimyys kokeilijan omasta ruumiinlämmöstä. Berkeleyn mukaan kaikki mikä tiedetään, tiedetään havaintojen perusteella, mutta primaarisia kvaliteetteja ei voida havaita ilman sekundaaristen vaikutusta, ja niinpä molemmat tunnetaan vain mielessämme olevina ideoina.

Perinteinen empirismiä ja idealismia yhteensovittava asennoituminen ei tyydyttänyt Meadia kolmesta syystä. Ensinnäkin Mead halusi välttää Berkeleyn ajatuksista seuraavan solipsismin ja kannan, että ”olemassaolo on havaituksi tulemistä” (*esse est percipi*). Toiseksi hän vältteli yksilösubjektien tunnustamista kaiken havaitsemisen alkupisteeksi. Ja kolmanneksi hän oli tyytymätön tapaan, jonka mukaisesti sekä Locke että Berkeley olivat pohjustaneet Jumalalle vankan aseman niin havaintojen kuin todellisuudenkin olemassaolon varmistajana. Brittien empiristi David Hume (1711–1776) taas ei tyydyttänyt Meadia hänen yltiöpäisen skeptisisminsä ja kausaalisuhteen sekä induktioperiaatteen arvostelunsa vuoksi.²⁵⁸

Meadin mielestä näiden klassisten filosofien ajatukset olivat osoittautuneet sängen metafyyksiksi ja menettäneet relevanssinsa kantilaisen kumouksen jälkeisenä aikana. Myös transsendentaalifilosofia, jossa päähuomio kiinnittyi ihmisen aistikyvyn analyysiin, oli merkinnyt päätymistä idealismiin, jonka mukaisesti todellisuus nähtiin eräänlaisena salaperäisenä arvoituksena, eikä myöskään fenomenologia, joka pidättäytyi olemassaoloa koskevista kannanotoista kokonaan, merkinnyt suurta poikkeamista subjektiivisesta idealismista.

Sen sijaan Mead omaksui tietynlaisen ”naiivin realismin” suhteessa objektien ominaisuuksiin ja todellisuuden olemassaoloon. Hänen mielestään todellisuus on olemassa objektiivisena, mutta sen havaittavat ominaisuudet vaihtelevat yksilöiden tajunnassa. Mead toi siis primaaristen ja sekundaaristen kvaliteettien asetelman takaisin filosofian näyttämölle omassa ajattelussaan. Meadia tutkinut George Cronk kirjoittaakin, että

Meadin analyysissä havaitsemisesta etäis- ja lähikokemuksen ero vastaa karkeasti ottaen perinteistä erottelua sekundaaristen ja primaaristen kvaliteettien välillä, tässä järjestyksessä. [*In Mead's analysis of perception, the distinction between distance and contact characters is roughly equivalent to the traditional distinction between secondary and primary qualities, respectively.*]²⁵⁹

Meadin edustamassa *common sense* -tietoteoriassa lähikokemuksen antama varmuus paljastaa todellisuudesta sen objektiiviset ja primaariset laatupiirteet, kun taas etäiskokemuksen tarjoama mahdollisuus kuvittelukyvyyn käyttöön saattaa harhauttaa tulkitsemaan objektien ominaisuuksia hyvinkin subjektiivisesti. Mikäli asiaa ajatellaan tietoteoreettisen

²⁵⁸ Locke ja Berkeley olivat yhtä tärkeitä Meadin havainnonfilosofian kehittymiselle kuin Hume oli Kantille herättäessään hänet ”dogmaattisesta unestaan”. Mead kirjoitti John Lockesta hänen nimeään kantavan artikkelin jo nuorena *Oberlin Review* -lehteen numero 10/1882–1883.

Yhtä keskeiseksi muodostui George Berkeley, jonka Yhdysvaltoihin saapumisen 200-vuotismuistojuhlissa 23. tammikuuta 1929 Mead antautui pitämään puheen. Teksti julkaistiin sittemmin otsikolla ”Bishop Berkeley and his message” *Journal of Philosophy* numerossa 26/1929 (s. 421–430). Vaikka Mead kritisoikin molempia filosofeja, hän kunnioitti heitä silmiensä avaajina.

²⁵⁹ George Cronk *Internet Encyclopedia of Philosophy* artikkelissaan ”George Herbert Mead” otsikon ”Perspectives” alapuolella.

puhdaslinjaisesti, subjektiivisen tulkitsemisen mahdollisuus sisältyy kaikkien ominaisuuksien havaitsemiseen, eikä objektiivisen ja subjektiivisen välinen rajalinja siten kulje lähi-kokemuksen ja etäiskokemuksen välillä. Mutta asiaa saattaa sovittaa Meadin käsitys, jonka mukaisesti hän katsoi subjektiivisen muuttuvan objektiiviseksi.

Kvaliteettien empiirisen havaitsemisen tilanteeseen Mead lisäsi käsityksensä, että todellisuuden ominaispiirteet havaitaan *subjektien välisessä prosessissa*. Todellisuuden havaitseminen riippuu toisten ihmistajuntojen läsnäolosta ja vaikutuksesta. Esimerkiksi pallo on olemassa pallonmuotoisena objektina, ja vaikka se kaukaa yhdestä suunnasta katsellen voikin näyttää pyöreältä levyllä, joku toisesta suunnasta katsova ihminen saattaa kertoa sen näyttävän myös sieltä päin tarkasteltuna samanlaiselta. Havaintoja yhdistelemällä voidaan päätellä, että kyseessä on pallo. Tällä tavoin primaariset kvaliteetit, kuten muoto, voidaan havaita objektiivisesti *sosiaalisen vuorovaikutuksen avulla*, ja tätä kautta havaitseminen hahmottuu sosiaalisesti prosessiksi. Tuloksena Meadin pohdinnoista oli *sosiaalisen havaitsemisen teoria*, jota nykyinen ”joukkouttamiseen” (engl. *crowdsourcing*) perustuva metodologia hyödyntää niin tähtitieteessä kuin terroristien etsinnässäkin.²⁶⁰ Se puolestaan perustuu tosiasiaan, että monta silmäparia näkee enemmän kuin yksi.

Myös tajunnassa syntyvien sekundaaristen havaintojen ja ominaisuuksien todellisuus muodostuu yhteiseksi ja sopimuksenvaraiseksi. Vaikka esimerkiksi pilvien koko ja väri riippuvatkin havaitsijoiden katseluetäisyyksistä, itse ilmiön vaihtelevuus, monimuotoisuus ja monenkirjavuus voidaan hahmottaa useiden subjektien työn tuloksena. Havaitseminen on Meadin mukaan olennaisesti sosiaalista. Sekä ympäristö että toiset ihmiset vaikuttavat myös siihen, millaisiksi yksilötajuntojen sisäiset fenomenit muodostuvat. Tämä ilmiöiden ja intersubjektiivisuuden korostaminen erottaa Meadia varhaisten empiristien ja positivistien kokemuskäsityksistä ja yhdistää häntä sosiaalitieteellisesti painottuneeseen fenomenologiaan. Jo teoksessaan *Logische Untersuchungen* (1901) Edmund Husserl oli pohjustanut mereologiaa, eli formaalista teoriaa kokonaisuuksista ja niiden osista, mutta hänen mielenkiintonsa rajoittui vielä siihen, miten yksilösubjektin tajunta konstituoit havaintojen kohteet intentionaalisissa akteissa. Sen sijaan Meadin teoria havaintojen sosiaalisesta rakentumisesta muistuttaa enemmän Maurice Merleau-Pontyn havainnonfilosofiaa ja Alfred Schütz in teoksessaan *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt* (1932) konspioimaa havaitsemisen teoriaa, jota tarkastelen lähemmin fenomenologian yhteydessä luvussa 5.3.3.

4.2.2. Perspektiivit

Meadin näkemys ihmisen asemasta maailmassa ja hänen historiakäsityksensä olivat enemmänkin velkaa Hegelille kuin Marxille. Hänen koko historianäkemyksensä oli hegeliläinen, ja sen universalismi oli pikemminkin idealistista kuin sukua historialliselle materialismille.

²⁶⁰ Yhdysvaltalaisen Jeff Howen Wired-lehdessä 14.6.2006 julkaisemassa artikkelissa ”The rise of crowdsourcing” joukkouttamista tarjottiin vaihtoehtoksi ulkoistamiselle (engl. *outsourcing*). Joukkouttamista eli ”joukolle ulkoistamista” on sittemmin sovellettu poliittisten innovaatioiden keruusta keksintojen tuottamiseen ja sen tyyppisten älykkyyttä vaativien rutiinitehtävien suorittamiseen, johon tekoäly ei pysty. Vaikka joukkouttamisen ideaa ei pidettäisikään ”meadiläisenä”, se on joka tapauksessa samalla tavalla sosiaalipsykologinen perustuessaan yhteistoimintaan ja jaettuihin havaintoihin.

Carus-luentojensa alussa Mead julistaa juhlallisesti, että ”todellisuus on olemassa nykyisyydessä [*reality exists in a present*]”, mutta emme silti elä ”Parmenideen kosmosessa”, ”sillä Parmenideen todellisuutta ei ole olemassa [*for a Parmenidean reality does not exist.*]”.²⁶¹ Sen sijaan Meadille ”[o]leva liittyy ei-olevaan: se ottaa paikkansa. [*Existence involves non-existence: it does take place.*]”.²⁶² Ja ”[m]aailma on tapahtumien maailma. [*The world is a world of events.*]”.²⁶³

Se, miksi Mead etsi ajatuksilleen vertailukohtia Sokratesta edeltävän historian hämäristä, saattaa ilmentää jonkinlaista akateemisen sarkasmin tavoittelua tai kunnianhimoa, mutta samalla hän osui aiheeseen, joka on kiehtonut useita eksistenssifilosofeja Heideggerin jälkeen. Parmenideen ajattelussa ”oleva” merkitsi ’tilaa täyttävää’ ja ”ei-oleva” ’tyhjää tilaa’. Hänen mukaansa olevainen ei voi syntyä, sillä silloin täytyisi ajatella aikaa, jota ennen olevaa ei ole ollut ja käyttää tyhjyyden eli ei-olevan näennäiskäsitettä. Niinpä oleva joko on tai ei ole. Toiseksi: oleva ei voi muuttua, koska olevasta ei voi tulla muuta kuin se on. Oleva ei voi myöskään olla liikkeessä eikä hajota, koska muutoin täytyisi ajatella tyhjä tila, mikä on vastoin olevaisen olemusta. Niinpä olevainen on Parmenideelle Yksi.

Tätä vaikeaa esisokraattista ajatusta ja sen merkitystä Meadille voi havainnollistaa parmenidelaisen ja herakleitoslaisen aikakäsityksen erolla. Parmenidelainen oleminen lähtee entiteeteistä, jotka muuttuvat mutta palaavat jälleen entiteeteiksi, kun taas herakleitoslainen jatkuva tuleminen tekee todellisuudesta pelkkää mitattavan kellonajan ulkopuolella olevaa bergsonilaista kestoa. Tämän ”jatkuvan tulemisen” prosessin voi nähdä kuvaavan samalla sekä Meadin käsitystä todellisuudesta että hänen omaa elämäntyötään.

Myös Mead ajatteli todellisuuden olevan olemassa yhtenäisenä ja reaalisenä, mutta hän ei pitänyt todellisuutta liikukumattomana eikä muuttumattomana, vaan hänen todellisuudessaan oli liikettä ja muutosta. Tätä ajatustaan Mead koetti valaista käsityksillään perspektiiveistä. Vaikka todellisuus on reaalisenä ja objektiivisena olemassa muodostaen ehyen ykseyden, siihen asennoidutaan useiden subjektiivisten *näkökulmien* kautta, ja niitä hän kutsui perspektiiveiksi. Myös perspektiivit ovat reaalisia, ja niiden olemassaolo on Meadin mukaan aineellista. Teokseensa *The Philosophy of the Present* sisältyvässä artikkelissa ”The objective reality of perspectives” Mead kirjoittaa, että perspektiivit ”vallitsevat luonnossa” (*there in nature*) ja että todellisuus on ”järjestynyt perspektiivien kokonaisuus” (*organization of perspectives*).²⁶⁴ Perspektiivit näyttelivät varsin keskeistä osaa Meadin havainnonfilosofiassa, jopa niin, että hänen mukaansa perspektiivien asema ihmisen aistikyvyn rakenteessa ylittää tärkeysjärjestyksessä todellisuuden olemassaoloa koskevien seikkojen edelle. Tämän Mead omaksui transsendentaalifilosofioista, ja se sopii yhteen myös perinteisen fenomenologisen filosofian kanssa.

Spinozamaiseen tapaan Mead lausuu, että kosmos jakautuu useisiin näkökulmiin, jotka

²⁶¹ *PP*, s. 1.

²⁶² Sama.

²⁶³ Sama.

²⁶⁴ *PP*, s. 163. Teokseen *PP* sisältyvä artikkeli ”The objective reality of perspectives” (s. 161–175) oli alun perin esitelmä, jonka Mead piti Harvardin yliopistossa järjestetyssä kuudennessa kansainvälisessä filosofian kongressissa 13. – 17. syyskuuta 1926. Kirjoitus on ensijulkaistu Edgar S. Brightmanin toimittamassa kokoelmassa *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy* vuonna 1927 (s. 75–85), ja se sisältyy myös kokoelmaan *SW* (s. 306–319).

kaikki liittyvät toisiinsa. Hän kirjoittaa, että luonnon jakautumiset perspektiiveihin "[...] eivät vallitse luonnossa itsessään, vaan ne ovat luonnon ainoat muodot, jotka ovat olemassa [...] *are not only there in nature but they are the only forms of nature that are there*]"²⁶⁵ Perspektiivit siis sisältävät sekä todellisuuteen että todellisuuden havaitsemiseen, ja ne hallitsevat kaikkea olevaisen tarkastelua.²⁶⁶

Perspektiivin Mead määrittelee maailmaa syleilevässä kääntölauseessaan niin, että perspektiivi on "[...] maailma suhteessaan yksilöön ja yksilö suhteessaan maailmaan [...] *the world in its relationship to the individual and the individual in his relationship to the world*]"²⁶⁷ On hyvin vaikeaa sanoa, kuinka monta uutta ongelmaa Mead näillä sanoillaan tuotti jokaista ratkaisemaansa kohti, mutta *The Philosophy of the Present* -teoksen luennoissa hänen ajatuksensa näyttivät joka tapauksessa irtautuneen varsin kauas nuoruusvuosien naturalismista. Mead tavoitteli yhtenäistä maailmankuvaa, jossa ihmisen koko todellisuussuhde ja tieto-oppi voitaisiin valaa sosiaalisen havaitsemisen perustalle. On selvää, että monta tietoteorian perinteistä kysymystä ja ongelmaa täytyi tällöin sivuuttaa, ja useat tutkijat ovatkin vältelleet tarttumasta tähän Meadin myöhäisvuosiin luonnostelevaan "kosmologiaan" pitäen sitä joko liian moniselitteisenä ja tieto-opillisesti vaarallisenä tai rönsyilevänä ja vaikeana tutkia.²⁶⁸

Meadin tarkoitukset ja filosofiset päämäärät avautunevat kuitenkin helposti hänen minäkonseptionsa valossa. Perspektiivit ovat ominaisia vain yksilöolennoille, mutta ne eivät ole subjektiivisia vaan objektiivisia ja kehittyvät toisten yksilöiden asenteiden otta-

²⁶⁵ PP, s. 171.

²⁶⁶ Mead myöntää saaneensa perspektiivioppinsa keskeiset vaikutteet, paitsi A. N. Whiteheadin "bergsonilaisesta Spinoza-tulkinnasta", erityisesti hänen tekemistään täydennyksistä Leibnizin monadologiaan: "*I do not wish to consider professor Whitehead's Bergsonian edition of Spinoza's underlying substance that individualizes itself in the structure of the events, nor his Platonic heaven of eternal objects where lie the hierarchies of patterns, that are there envisaged as possibilities and have ingression into events, but rather his Leibnizian filiation, as it appears in his conception of the perspective as the mirroring in the event of all other events.*" PP, s. 163–164.

Vaikka myös Meadin perspektiivit ovat monadien tavoin yksilöiden kaltaisia, ne muodostavat todellisuuteen näkökulmia, jotka ovat tekemisissä keskenään havaitsemisen psykologisen ja sosiaalisen prosessin kautta. Niinpä ne eivät ole "ikkunattomia". Esikuvansa ajattelusta hän kirjoittaa: "*Leibniz made a psychological process central in his philosophy of nature. The contents of his monads were psychical states, perceptions, and petites perceptions, which were inevitably representative of the rest of the reality of the universe of which they were but partially developed expressions. The represented content of all monads was identical, in so far as it was clear and distinct, so that the organization of these perspectives was a harmony pre-established in an identity of rational content.*" PP, s. 164.

Tämäntapainen maailmanselitys, jossa yksilöt upotetaan kokemuksiin ja havaintojaan myöten suureen järkipärisesti toimivaksi oletettuun todellisuuskäsitykseen, on systeemifilosofiaa *par excellence*. Sitä jäljitellessään myös Meadista paljastuu pari vuosisataa ajastaan jäljessä oleva rationalistinen renessanssinero.

²⁶⁷ PP, s. 115.

²⁶⁸ Erään poikkeuksen muodostaa Gary Lewis Albright, joka väitöskirjassaan *The Concept of Perspective in George Herbert Mead and José Ortega y Gasset* vuodelta 1966 vertaili Meadin perspektiivioppia fenomenologina tunnetun Ortegán "ratiovitalismin" (*raciovitalismo*). Kosketuspintaa syntyykin tätä kautta enemmän kuin toisen espanjalaissyntyisen filosofin, George Santayanan, ajatteluun. Sekä Meadin että Ortegán mukaan järki on biologinen prosessi, joka pitää ymmärtää ihmiselämän rationaalisten ja vitaalisten ulottuvuuksien mukaan kehittyvänä historiallisena ja yhteiskunnallisena prosessina. Ajatus ei ole kaukana myöskään Charles S. Peircen objektiivisesta idealismista, jonka mukaan aine on lamaantunutta henkeä, piin-tyneitä tottumuksia, joista on tullut luonnonlakeja. Niinpä Peircen omaan nimeensä lisäämä "Santiago" ei ollutkaan (hänen hegeliläisyytensä merkinä) niin kohtuuton kuin voisi ensikatsomalta ajatella.

misen kautta. Sikäli kyse on eräänlaisen ”yhteisen kokemuksen” löytämisestä ja samantaisiin kokemuksiin pohjautuvien merkitysten luomisesta. Myös kielen ja kokemuksen välille piirtyy yhteys siksi, että sekä kieltä että kokemuksia leimaa yleispätevyys. Kokemus on tällöin ymmärretty arkkityypiseksi: kaikille ihmisille tai ihmislajille ominaiseksi kokemukseksi. Näin Mead halusi kiertää sekä solipsismin että ajautumisen yksityiskielten viidakkoon.

Perspektiivien välillä vallitseva sosiaalinen yhteys mahdollistaa sen, että myös kielen merkitykset voivat vastata kokemuksia yleispätevästi. Muutoinhan voitaisiin päätyä tilanteeseen, jossa ihmismielet ja -tajunnat pitäisi ymmärtää erillisiksi ja toisilta ihmisiltä suljetuiksi. Pragmatismen myöhemmät kielifilosofiset muodot ovat suoriutuneet tästä ongelmasta jättämällä kokemuksen aseman sikseen ja katsomalla, että on samantekevää, *mikä* tai *minkälainen* ihmisyksilön kokemus esimerkiksi punaisesta liikennevalosta on hänelle itselleen, kunhan kanssakäymisen osapuolet ovat selvillä sen *merkityksestä* sosiaalisen kieli- ja toimintaympäristön sisällä. Näin merkitysten muodostumisesta on rajattu pois yksilöiden kokemukset ja niiden tajunnansisäiset sekä kokemukselliset puolet, ja on keskitytty analysoimaan merkkejä ja merkityksiä omana universuminaan, toisin sanoen näkemään ne osana ihmisten välisiä kielipelejä. Tämän mukaan ei ole merkitystä sillä, minkälaisen kokemuksen liikennevalojen ylin lamppu sytyttää kunkin yksilön mielessä – tuottaako se esimerkiksi mielihyvää, migreeniä tai turhautumista – kunhan ollaan selvillä sen sopimuksenvaraisesta merkityksestä, joka artikuloi pysähtymiskehoituksen liikennesääntöjen sinänsä yksiselitteisissä kielipelissä.

Sen sijaan Mead halusi säilyttää yhteyden myös kokemusten ja merkitysten välillä. Tämä on ymmärrettävää, sillä hänen koko merkityskonstituutiossa on voimakkaan naturalistinen. Se perustuu ajatukseen, että ihmiset oppivat kielen merkitykset kokemuksellisesti prosessissa, jossa kokemuksilla on ratkaiseva rooli. Ihmiset voivat ymmärtää toisiaan, koska heidän kielensä merkitykset ja kokemukset ovat perimmältään samaa juurta.

Mead istui tästä syystä kahdella jakkaralla. Yhtäältä hän halusi pitää kiinni käsityksestään, että merkitykset konstruoituvat sosiaalisesti ja että kielen olemus on yhteisöllinen todellistuen omalla yksilöiden kokemuksista riippumattomalla tasolla. Mutta toisaalta hänen naturalisminsa velvoitti häntä pitämään kiinni käsityksestään, että ihmisyksilön merkitykset syntyvät maailmasuhteen pohjalta, jossa kipu, nautinto, kylmyys, kuumuus sekä lukemattomat muut elämän ominaispiirteet opettavat ihmisille kokemuksellisia merkityksiä aivan riippumatta siitä, kielellistetäänkö ne vai ei. Tässä kohdataan jälleen kognitivismin ja konstruktionismin ristiriita. On selvää, että tämän kahtalaisuuden keskellä Meadkään ei voinut välttää ristiriitoihin ajautumista. Niitä sovittamaan tarvittiin perspektiivejä. ”Perspektiivit” ovat ihmisten subjektiivisuuden – tai Meadin käsitteitä käyttäen *I:n* – muodostamia näkökulmia. Toisiinsa sopeutuessaan ja yksilöiden maailmasuhteessa muotoutuessaan niistä tulee objektiminuuksia (*me*), joiden yhteenliittymää puolestaan voidaan kutsua ”yleistyneeksi toiseksi” (*the generalized other*).

4.2.3. Tahdon vapaus ja moraalinen vastavuoroisuus

Mead näyttäytyy helposti sosiaalisena deterministinä. Hänen subjektiminän käsitteensä tarkoituksena oli kuitenkin murtaa tuo toiminnan yhdenmukaisuuteen liittyvä ennaltamääräytyneisyys. Mead kuvasi uuden aineksen syntymistä *I:n* käsitteellä, jonka tarkoituksena oli selittää muutos. Meadin filosofinen järjestelmä kamppaili jonkin verran itseään vastaan, ja havaitsemansa ristiriidat hän pyrki sovittamaan metafyyysisillä kannanotoillaan todellisuuden luonteesta. Mead nimittäin katsoi, että muutos, luovuus ja poikkeukset aiemmasta sisältyvät ”luonnon kokonaisuuteen”. Mitchell Aboulafia kiteyttää Meadin ajatuksen seuraavasti:

Olemme nähneet, että toiminnassa ja ihmisten vuorovaikutuksessa havaittava uutuus johtuu *'I':sta*. Meadille uutuus ei ole ilmiö, jota voitaisiin selittää ihmisen tietämättömyydellä, kuten deterministinä tunnetun Spinozan tapauksessa. Vaikka kaikki luonnossa esiintyvä onkin spinozalaisessa puitteessa determinoitua, äärellisinä olentoina emme voi tuntea vaikutusyhteyksien kokonaisuutta. Periaatteessa ääretön mieli voi kuitenkin ennustaa kaikki tapahtumat. Sen sijaan Mead katsoo Darwinia seuraten, että uutuus on tosiasiallisesti luonnollisen maailman eräs aspekti ja että on tapahtumia, joiden epäennustettavuus ei johdu vain tietämättömyydestä vaan jotka ovat periaatteellisesti mahdottomia ennustaa. Viimeksi mainittujen luokassa voimme esimerkiksi löytää muunnelmia, jotka auttavat synnyttämään uusia lajeja, aivan kuten ne johdattavat baseballin pelaajia, muusikkoja, säveltäjiä, tanssijoita, tiedemiehiä ja niin edelleen kehittämään luovia ratkaisuja. [*We have seen that the 'I' introduces novelty in actions and in the interactions between human beings. For Mead, novelty is not a phenomenon that can be accounted for in terms of human ignorance, as it can for a determinist such as Spinoza. In the Spinozistic framework, even though everything in nature is determined, as finite modes we must remain ignorant of the totality of causes. In principle, however, an infinite Mind could predict every event. Mead, following in the footsteps of Darwin, argues that novelty is in fact an aspect of the natural world, and that there are events that are not only unpredictable due to ignorance, but are in principle impossible to predict. In the latter category, for example, we find mutations that help to give rise to new species, as well as the creative responses of baseball players, musicians, composers, dancers, scientists, etc.*]²⁶⁹

Toisaalta tämäkin tulkinta jättää avoimeksi sen, mikä tuon luonnossa vallitsevan muutoksen tai sattumanvaraisuuden luonne on – ja mikä loppujen lopuksi mahdollistaa tai aiheuttaa ihmisen luovan ja uusia asioita kehittävän toiminnan. Perusristiriita sosiaalisen determinismin ja siitä poikkeamisen välillä jää voimaan. Jos taas ihmisen tahdon vapaus upotetaan osaksi luonnon kokonaisuutta ja siinä vallitsevaa determinismia, ratkaisu kiertyy kuin huomaamatta spinozalaisen kosmologian piiriin, kun myös ihmisten vapaat teot nähdään osana ”luonnon eli Jumalan” suurta suunnitelmaa.

Spinozan ajatus, että ’tahtomme on vapaa, vaikka se ei voikaan tietää sitä ennen kuin

²⁶⁹ Mitchell Aboulafia George Herbert Meadista *Stanford Encyclopedia of Philosophy*yn kirjoittamansa artikkelin kohdassa 5 ”Sociality, emergence and the philosophy of the present”.

tekee’, näyttää kylläkin olevan ominainen myös Meadille. Toisaalta Mead oli siinä mielessä moderni, ei-idealistinen ja jumalten sekä maailman yhdistämistä välttelevä filosofi, että hänen näkökulmastaan ihmisen tahdon vapaus voidaan paikantaa pikemminkin inhimillisen *subjektin* ominaisuudeksi kuin jumaluutta tai luontoa selityspäristeenä käyttävän systeemin osaksi. Siksi minun on johdonmukaisinta pitää edelleenkin kiinni siitä jo edellä esittämästäni tulkinnasta, että Meadin ajatus *I:sta* eli ”luovasta minuudesta” oli nimenomaan hänen minuus-, persoona- ja subjektikäsitystään koskeva ratkaisu – ei koko maailmanselitykseen liittyvä postulaatti.

Mitchell Aboulafia on luullakseni oikeassa myöntäessään, että ”ääretön mieli” voisi periaatteessa tuntea kaikki maailman tilat ja mahdollisuudet ja sitä kautta toimia luovana uuden aineksen esille tuojana. Onkin perusteltua ajatella, että ihmisen mieleen sisältyy tällainen ääretön (tai ainakin metaforallisessa merkityksessä ”äärettömäksi”) luonnehdittava aspekti, joka omasta materiaalisesta rajallisuudestaan huolimatta pystyy luomaan jotakin uutta yhdistelemällä tai muovaamalla sinänsä rajallisia resursseja. Juuri sellaista tapahtumista moderni tiede on kutsunut emergenssiksi. Luova ja uutta ainesta tuottava muutos tapahtuu kuitenkin subjekteissa ja ihmisyksilöissä *itsessään* heidän poiketessaan yhteisön normeista tai luonnon säännönmukaisuuksista, eikä ihmisen kykyä luovuuteen tarvitse nähdä sen enempää *luonnonprosessin* kuin *yhteiskuntajärjestelmäkään* osana, kuten Mead teki.

Vaikka Mead tunnustikin yksilösubjektien aseman, hänen filosofiansa oli sikäli ”epä-modernia” ja modernisaatiota vastustavaa, että hän ei halunnut nähdä ihmistä *omaehtoisena* ja *itseään määrävänä* olentona. Ihmisen asemaa ja kosmologiaa koskevissa kannanotoissaan Mead toimi hieman samaan tapaan kuin Heidegger, eikä kehitellyt etiikkaa. Tämä ei merkitse, että Meadin filosofia olisi epäeettistä tai moraalin kieltävää, sillä etiikka ja moraalit sisältyvät hänen teoriaansa ”toisten asenteiden ottamisesta”, tietynlaisesta vastavuoroisuudesta, joka hipoo niin sanottua kultaisen säännön etiikkaa. Meadin etiikka seurasi siis hänen ihmiskäsityksestään ja tieto-oppistaan ja muovautui pikemminkin politiikaksi kuin etiikan tai moraalin teoriaksi.

Teoksen *Movements of Thought in the Nineteenth Century* kappaleessa ”*The Problem of Society – How We Become Selves*” Mead määritteli päämäärien valtakunnakseen

[...] yhteiskunnan, jossa jokainen tunnustaa kaikkien toisten intressit – esimerkiksi yhteiskunnan, jossa kultaisesta säännöstä tulee ohjaava, toisin sanoen yhteiskunnan, jossa jokainen hyväksyy toisten intressit omikseen. [...] *a society in which everyone is going to recognize the interests of everybody else – for example, in which the golden rule is to be the rule of conduct, that is, a society in which everyone is to make the interests of others his own interest.*]²⁷⁰

Tällainen yhteisöllisyyteen sopeutumisen pakko ei tosin vastaa kristinuskoon sisältyvää kultaisen säännön etiikkaa, jonka mukaisesti Jeesus Nasaretilainen kehotti ihmisiä tekemään lähimmäisilleen niin kuin he toivovat toisten ihmisten tekevän heille itselleen.²⁷¹

²⁷⁰ MT, s. 362.

²⁷¹ Länsimaissa kultaisen säännön etiikan tunnetuin muotoilu lienee Jeesus Nasaretilaisen Vuori-saarnassaan (Matt. 7:12) esittämä lause: ”Kaikki, minkä tahdotte ihmisten tekevän teille, tehkää te heille.”

Erona on muun muassa se, että Mead velvoitti ihmisiä sopeutumaan *yliyksilölliseen normatiiviin*, kun taas Jeesuksen opetuksessa moraalinen harkinta jätettiin *yksilölle itselleen*. Kultaisen säännön etiikassa ihmisten toiminnalta ei myöskään odoteta kaikkia ihmisiä koskevaa *yhdenmukaisuutta* vaan ainoastaan *vastavuoroisuutta* yksilöiden välisissä suhteissa.

Meadin ajatukset ovatkin lähempänä Immanuel Kantin etiikkaa, joka kehottaa toimimaan vain sellaisen maksiimin mukaisesti, josta voi toivoa tulevan kaikkia ihmisiä koskevan yleisen säännön.²⁷² Omasta mielestäni juuri tässä universalismissa piilee Meadin yhteiskunta-ajattelun heikkous: siihen mahdollisuutena sisältyvä totalitarismi. Harmillista onkin, että Mead hylkäsi Kantin filosofiasta sen, mikä hänen ajattelussaan olisi voinut olla kannatettavaa, toisin sanoen kriittisen tietoteorian ja transsendentalismin, mutta antoi kannatuksensa sille, mikä Kantin filosofiassa on modernin yhteiskunnan monimuotoisuutta ajatellen ongelmallista, toisin sanoen hänen universalismilleen. Kantista Mead antautui kirjoittamaan lähes julistusmaisesti:

Ihminen on rationaalinen, koska hän on sosiaalinen olento. Arvostelmiemme yleispätevyys, jota Kant painottaa ajattelussaan, on universalismia, joka kumpuaa tosiasiaista, että me otamme koko yhteisön ja kaikkien järkiperaisten olentojen asenteen. Olemme mitä olemme suhteidemme kautta toisiimme. Päämääriemme pitää siten olla väistämättä sosiaalisia sekä sisällöllisesti (eli primitiivisten impulssien kannalta) että muodollisesti. Sosiaalisuus luo eettisille arvostelmille yleispätevyyden, ja se vallitsee sen populaarin maininnan takana, että kaikkien ääni on universaalin järjen ääni, johon sitä arvostavat voivat yhtyä. Arvostelukykymme nimenomainen muoto on sosiaalinen niin, että päämäärät ovat sekä sisällöllisesti että muodollisesti sosiaalisia. Kant lähestyi universaalisuutta yksilön järjen kannalta ja esitti, että jos yksilön päämäärät tai tekojen muodot ovat yleispäteviä, yhteiskunta voi syntyä. Hän käsitti yksilön ennen kaikkea rationaaliseksi ja yhteiskunnan ehdoksi. Voimme kuitenkin huomata, että ainoastaan arvostelukyvyn muoto ei ole universaali, vaan myös sisältö – toisin sanoen, että päämäärät sinänsä voidaan universalisoida. Kant sanoi, että voisimme universalisoida vain muodon. Todellisuudessa kuitenkin universalisoimme päämäärät sinänsä. Jos tunnustamme, että voimme universalisoida päämäärät sinänsä, sosiaalinen järjestys voi syntyä juuri niistä sosiaalisista päämääristä. [*Man is a rational being because he is a social being. The universality of our judgments, upon which Kant places so much stress, is a universality that arises from the fact that we take the attitude of the entire community, of all rational beings. We are what we are through our relationship to others. Inevitably, then, our end must be a social end, both from the standpoint of its content (that which would answer to primitive impulses) and also from the point of view of form. Sociality gives the universality of ethical judgments and lies back of the popular statement that the voice of all is the universal voice; that is, everyone who can rationally appreciate the situation agrees. The very form of our judgment is therefore social, so that the end,*

Samantyyppinen vastavuoroisuuden periaate esiintyy myös monissa muissa suurissa uskonnoissa, ja helposti omaksuttavana ja intuitiivisesti hyväksyttävänä se on vakiinnuttanut paikkansa etiikan peruslauseena niin tieteellisen etiikan kuin primitiivistenkin ajatusmuotojen historiassa.

²⁷² Kantin etiikasta ks. esim. J. E. Salomaan esipuhetta Immanuel Kantin *Siveysopillisissa pääteoksissa*.

*both content and form, is necessarily a social end. Kant approached that universality from the assumption of the rationality of the individual, and said that if his ends, or the form of his acts, were universal, then society could arise. He conceived of the individual first of all as rational and as a condition for society. However, we recognize that not only the form of the judgment is universal but the content also – that the end itself can be universalized. Kant said we could only universalize the form. However, we do universalize the end itself. If we recognize that we can universalize the end itself, then a social order can arise from such social, universal ends.]*²⁷³

Mead ei halunnut omaksua Kantin universalismista vain sen muodollisuutta, vaan hän ajatteli, että myös päämäärät sinänsä ovat ihmiskuntaa formaalisesti velvoittavia ja yleispäteviä. Edellä olevassa tekstilainauksessa Mead halusi kytkeä yhteen kantilaisen universalismin ja oman sosiaalisuusteesinsä pyrkien tekemään omasta poliittisesta ajattelustaan yleispätevää moraalialia sekä muodollisesti että sisältöjen osalta.

Tämä kävi helposti, sillä myös Kantin etiikka on velvoittavaa ja määräävää lakimoraalia, jossa eettistä maksiimia pitää seurata moraalilain itsensä vuoksi. Lisäksi se nojautuu oletukseen, että kaikki ihmiset ja tilanteet ovat keskenään vertailukelpoisia. Kysyä kuitenkin voidaan, kuka jälkimodernin yhteiskunnan kansalainen noudattaa lakia lain itsensä vuoksi tai kuka todella uskoo ihmisten ja yhteiskunnan yhdenmukaisuuteen. ”Päämäärät sinänsä” ovat kyseenalaistuneet, eikä juuri mitään arvioida enää hyväksi tai pahaksi vaan vain suhteellisesti: hyödylliseksi tai haitalliseksi. Myös lainsäädännön asema auktoriteettina on kulttuurirelativismiin edetessä heikentynyt. Koska Matti on eri kuin Pekka, koska eilen on eri asia kuin tänään ja koska olosuhteet sekä tilanteet kohtelevat ja velvoittavat ihmisiä eri tavoin, universaalien moraalien perusrakennuspuut ovat kaiken kaikkiaan rapistuneet voimakkaasti.

4.2.4. Uusi uljas ihminen

Yhtenäiskulttuurien korostaminen ja sosiaalinen monismi ovat olleet 2000-luvun filosofien keskuudessa heikommin kannatettuja kuin aiempina vuosisatoina, mutta ne eivät ole olleet täysin tuntemattomia nykyaikanakaan. Meadille (mutta myös konservatiivisena eksistentiaalistina tunnetulle Heideggerille) ominaista staattisuutta edusti näkemys, että eettisyys – mikäli sitä on – sisältyy olevaan itseensä, joka on ”ihmisyyttä suurempaa”. Kumpikin ajattelija on joutunut jälkimaailman kritiikin kohteeksi juuri tähän oletukseen liittyvän kohtaloukkoisuuden vuoksi, ja Meadin kohdalla sitä syvensi tapa, jolla hän halusi rakentaa etiikkaa naturalistiselle perustalle. Tämä käy ilmi esimerkiksi Meadin vuonna 1908 *International Journal of Ethics* -lehteen laatimasta artikkelista ”The Philosophical Basis for Ethics”, joka koostuu lähes kokonaan ihmisen evolutiivisen kehityksen kuvaamisesta ja sille nojautuvasta uskomuksesta, että myös ihmisen toimintaa leimaa järkeen perustuva moraalinen tietoisuus.²⁷⁴ Etiikan paikan ottivat tieteis- ja

²⁷³ MSS, s. 379–380.

²⁷⁴ Mead *International Journal of Ethics* -lehden numero 18 artikkelissaan ”The philosophical basis for ethics” vuonna 1908 (s. 311–323). Artikkelin sisältyy myös kokoelmaan *SW* (s. 82–93).

järkeisusko, aivan kuten myös Meadin myöhemmässä artikkelissa ”Scientific methods and the moral sciences”, joka ilmestyi *International Journal of Ethics* -lehdessä vuonna 1923.²⁷⁵

Valistushenkistä ja edistyksellistä Meadin ajattelussa oli hänen toiveensa entistä paremman ihmisen ja minuuden kehittymisestä. Entä missä käytännöllisessä yhteydessä hänen moraalifilosofinen ajattelunsa näkyi? Totuus on, että Mead ei luonut etiikan teoriaa, sillä hän oletti, että ihmisten samastuessa toistensa arvoihin ja hyväksyessään ne omikseen yhteiskunnallisia ristiriitoja ei esiintyisi. Niinpä ei tarvittaisi myöskään systemaattista etiikkaa, vaan myötätunto ja poliittinen sovittelu riittäisivät viemään pahimpien karikoiden yli.²⁷⁶

Yhteiskunnallisten ristiriitojen hautaaminen vaatisi luonnollisesti muutoksia ihmisten minuudelta, ja Mead unelmoikin kokonaan uudenlaisen ihmisen syntymisestä. Vuonna 1913 *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* -aikakauslehdessä päivänvalon nähneessä artikkelissa nimeltä ”The social self” Mead kuvasi uuden minuuden syntymistä ja vanhasta luopumista kuin klerkkimies:

Mikäli eettisiltä päämääriltä edellytetään oletukseni mukaisesti sosiaalista luonnetta, moraalista harkinnasta voidaan paikantaa konflikti, jossa vanha minuus tai sen hallitseva osuus puhuu tiettyjen arvojen puolesta, kun taas toisiin tarkoituksiin ja impulsseihin vastaavat arvot nousevat vastarintaan ja löytävät puolestapuhujansa toisaalta. Se, mitä sanomme itsekkyydeksi, on jättää koko kenttä entisen minuuden edustamille arvoille. [...] Tuloksena on, että näemme ristiriitoja aiheuttavat päämäärät toisten minuuksien subjektiivisina ilmauksina, ja moraalinen ongelma saa muotonsa joko itsen tai toisten ihmisten pyhittämisestä. Aina kun ongelma kohdataan, sitä ei pitäisi – vaikka se onkin luonteeltaan sosiaalinen – ratkaista antautumalla minuuksien väliseen kamppailuun vaan luomalla sellainen tilanne, josta voisi emergoitua erilaisia, laajempia ja adekvaatimpia persoonallisuuksia. [*Assuming as I do the essentially social character of the ethical end, we find in moral reflection a conflict in which certain values find a spokesman in the old self or a dominant part of the old self, while other values answering to other tendencies and impulses arise in opposition and find other spokesmen to present their cases. To leave the field to the values represented by the old self is exactly what we term selfishness. [...] The result is that we state the other conflicting ends in subjective terms of other selves and the moral problem seems to take on the form of the sacrifice either of the self or of the others. Where, however, the*

²⁷⁵ Mead *International Journal of Ethics* -lehden numero 33 artikkelissaan ”Scientific methods and the moral sciences” vuonna 1923 (s. 229–247). Artikkelin on julkaistu myös kokoelmassa *SW* (s. 248–266).

²⁷⁶ Se, että Mead ei luonut etiikan teoriaa, ei merkitse, ettei hänen eettisestä ajattelustaan olisi voitu väitellä tohtoriksikin, kuten John Broyer väitöskirjallaan *The Ethical Theory of George Herbert Mead* vuonna 1967. Tämä mahdollisuus on sisällynyt Meadin ajattelussa nähtyyn humanismiin ja filantropiaan. Samaa tutkimuslinjaa on edustanut Gary A. Cook väitöskirjassaan *The Self as Moral Agent – A Study in the Philosophy of George Herbert Mead* vuonna 1965.

Moraalisen subjektin yhteiskunnallinen rakentuminen ja moraalien kulttuurievoluutiivinen luonne on otettu huomioon molemissa töissä, mutta kummassakaan ei ole irtauduttu Meadin ajattelun lähilukemisesta tulkitsevammalle tasolle: keskustelemaan yleispätevän moraalien tarpeellisuudesta tai mahdottomuudesta – tai moraalirelativismista postmodernistien tapaan. Useille tutkijoille Meadin ’itse’ on ollut vain hegeliläisen maailmanjärjestyksen ”agentti”.

*problem is objectively considered, although the conflict is a social one, it should not resolve itself into a struggle between selves, but into such a reconstruction of the situation that different and enlarged and more adequate personalities may emerge.*²⁷⁷

Toive paremmasta ihmisyydestä ei ole ollut ominainen vain valistuksen ja sosialismin edustamalle edistyskäsitykselle vaan myös eksistenssifilosofioille, joiden mukaan katsotaan, että ihmisen omat valinnat ja päättäväisyys kirkastavat esiin moraalisen persoonan. Erona niiden välillä on, että poliittisesti motivoitu yhteiskuntateoria korostaa velvollisuutta ja kristillisyydestä vaikutteita saanut eksistentialismi valinnanvapautta. Tässä katso-
sannossa Meadin voi sanoa paikantuneen valistuneen sosialismin ja sartrelaisuuden välimaastoon, mutta kierkegaardilaisesta ehdottomuudesta, henkilökohtaisuudesta ja valintojen autenttisuudesta hänen ajattelunsa oli kaukana.

Mead piti etiikan perusongelmana ihmisten itsekkyyttä, ahneutta ja omahyväisyyttä, jotka estävät näkemästä asioita muulta kuin oman edun kannalta. Lisäksi hän katsoi, että ihmisyyksilöiden ajautuminen toisiaan vastaan voitaisiin estää, jos he pidättäytyisivät kääntämästä subjektiivisia arvostuserojaan henkilökohtaisiksi konflikteiksi. Varsinainen Waterloo käydään kuitenkin ihmisyyksilöiden sisällä ”entisen” ja ”uuden” minuuden kamppaillessa omien arvojen ja päämääriensä puolesta. Mead näyttää ajatelleen, että tie moraalisesti parempaan ihmisyyteen ja yhteiskuntaan kulkisi suvaitsevuuden ja altruismin lisääntymisen kautta. Toiseuden kannalta asioita katseleva ”objektiminuus” (*me*) valloittaisi tällöin tilaa yksilöllisyyttä puolustavalta subjektiminuudelta (*I*).

Luonnollisesti voidaan katsoa, ettei ihmisen minuuteen piirry ristiriitaa, mikäli *me:n* ja *I:n* arvot ja päämäärät ovat yhteiset ja sopusoinnussa myös yleistyneen toisen (*the generalized other*) edustamien arvojen ja päämäärien kanssa. Tällainen ajatus ihmisen persoonassa tapahtuvasta muutoksesta ja paremmasta ihmisyydestä on joka tapauksessa hyvin haastava. Se ei ehkä ole kokonaan mahdoton toteuttaa ottaen huomioon, että ihmislaji on kehittynyt historiallisesti ja kehittyy edelleen aivan niin kuin inhimillinen kulttuurikin. Ja Mead oli olennaisesti kehitysuskoinen filosofi, ”ihmissielun insinööri” ja sosiaalitieteiden alkusoittaja. Niinpä oli mahdollista ajatella, että myös yleisinhimillinen sosiaalinen subjektiviteetti kokisi jonkinlaista kulttuurievoluutiota omalla tasollaan.

Mutta käytännössä suuri osa yhteiskunnallisista konflikteista syntyy juuri sitä tietä, jota Mead halusi kulkea. Yhteisten arvojen ja päämäärien vaatiminen tuottaa paljon ongelmia eikä suinkaan vain ratkaise niitä. Yhteiskunnalliset konfliktit eivät välttämättä synny itsekkyydestä tai yksilöllisyyden tavoittelusta, vaan niitä esiintyy nimenomaan silloin kun oman edun tavoittelu ja yksilöllisyys pyritään kieltämään. Tämä saattaa selittää, miksi filosofit eivät ole pystyneet luomaan toteuttamiskelpoista kuvaa hyvästä yhteiskunnasta. Sen sijaan perusongelmaa voidaan pitää ratkaistuna, jos myönnetään, että mikään yhteinen ei ole perimmältään kovin hyvää. Suurimmat kiistat syntyvätkin yhteisomistuksesta, yhteensovittamisen pakosta ja itsemääräämisoikeuden kieltämisestä, ja juuri tämän merkiksi yksityiset omakotitalot ja uima-altaat ovat niin suosittuja.

Mikäli yksilöllisyyden ja itsekkyyden kiistäminen on vastoin ihmisyyden perus-

²⁷⁷ Mead *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* -aikakauslehdessä numero 10 vuonna 1913 julkaistussa artikkelissa ”The social self” (s. 378–379).

olemusta, kiistämisen tuloksena voi olla paljon vaikeampia ja suurempia ongelmia kuin ne, jotka seuraisivat ihmisten yksilöllisyyden ja itsekkyyden tunnustamisesta. Minuudelle heitetty yhteisöllisyyden haaste saattaa olla vaativampi kuin mihin ihmisten resurssit riittävät. Siksi oman suvaitsevuuden yliarvioiminen voi olla ihmiskunnalle vaarallista. Suvaitsevuus on myös filosofisesti ristiriitainen asenne, sillä se sisältää ristiriitaisen intention, jonka mukaisesti ihmiset *sietävät* joitakin ilmiöitä, vaikka he eivät todellisuudessa *hyväksykään* niitä. Suvaitseminen ei ole hyväksymistä vaan sietämistä vastoin todellisia asenteita. Siksi se voi olla perimmältään valheellista. Hyväksymään pakottaminen taas perustuisi valtapoliittiseen ohjailuun. Kaikessa karuudessaan tämä näkyi sosialististen valtiokokeilujen aiheuttamassa poliittisessa, taloudellisessa ja moraalisisessa katastrofissa, joka omalta osaltaan todisti, millä tavoin yhteisöllisyyden vaatiminen ja yksilöllisyyden kiistäminen olivat vastoin ihmisyyden perusolemusta kaikkialla, missä niitä sovellettiin.

Itsemääräämisoikeuden kiistämisen myötä Meadin ihmiskuvasta näytävät katoavan myös vapaus ja vastuu, ja ihminen nähdään vain yhteiskunnan tai toiseuden vaatimuksiin sopeutuvana agenttina. Muutamat ovat tosin selittäneet Meadin ajattelua parhain päin ja vakuutelleet, että subjektiminuus takaa juuri sellaisen henkireiän, jonka kautta vapauden happi pääsee kulkemaan.²⁷⁸ Mutta mikäli subjektiminuuskin pitää nähdä edellä mainitulla tavalla elintilasta kamppailevana moraalisenä *trouble makerina*, joka kilpailee yleistyneen toisen vaatimuksia vastaan, Meadin puolesta esitettyjä selityksiä voidaan pitää etupäässä retorisia. Yhteiskuntaan ja toiseuteen kahlittu vapaus olisi perimmältään joko rajoitettua vapautta (mikä on vastoin vapauden olemusta) tai spinozalaista teologista vapautta, jonka vallitessa tahtomme ei voisi tahtoa toisin kuin tekee. Vapaus pitäisi tällöin ymmärtää kovin eri tavoin kuin liberalistisessa ja utilitaristisessa etiikassa, jossa vapaus nähdään yksilön vapautena rajoitteista ja vapautena tehdä aktiivisia tekoja. Pahimmassa tapauksessa ihmisen vapaus kutistettaisiin vapaudeksi alistua toiseudenvaraisuuteen, valtiojohtaisuuteen ja kuriin.

Meadin idealismi ja vapausretoriikka sisälsivät juuri sellaisia totalitarismin aineksia, jotka sikisivät hänen yliyksilöllisestä ihmiskuvastaan ja optimismistaan. Kehitysusko puolestaan oli osa hänen tieteisuskaisuuttaan, haluaan ajatella, että tieteellinen maailmankuva kykenisi ratkaisemaan moraaliset pulmat. Tieteisuskaisuudelle altistuminen, liiallinen ihanteellisuus ja siihen liittyvä moraalinen vauhtisokeus saattavat lieventää Meadiin kohdistuvia epäilyjä, sillä hänen voidaan ajatella toimineen hyvässä tarkoituksessa. Mutta hyväkään tahto ei vapauta ihmistä tieteisuskoon sisältyvästä ongelmallisuudesta.²⁷⁹

²⁷⁸ Ks. esimerkiksi George Cronkin ja Mitchell Aboulafian edellä mainittuja tutkimuksia.

²⁷⁹ Mead tarkasteli tieteen ja yksilön välisiä moraali-ongelmia ja ihmisten sitoumuksista johtuvia pulmia aatehistoriallisessa esseessään ”Scientific method and individual thinker”, joka on julkaistu John Deweyn (et al.) toimittamassa teoksessa *Creative Intelligence – Essays in the Pragmatic Attitude* vuonna 1917 (s. 176–227). Artikkelin oli alun perin esitelmä, jonka Mead piti Washingtonissa 21. – 22. huhtikuuta 1916 järjestetyssä Western Philosophical Associationin kuudennessatoista vuosikokouksessa.

Kirjoitus sisältää Mead Project 2.0 -tietokannan toimittajien mukaan aineistoa, jota Mead esitteli vuosien 1901–1930 aikana Chicagon yliopistossa pitämässään luentosarjoissa nimeltä ”The Philosophy of Science”, ”Relation of Ancient Science and Philosophy”, ”Philosophy and Modern Science”, ”The History of Science”, ”Logic of the Physical Sciences”, ”The History of Scientific Concepts – Ancient, History of Scientific Concepts – Modern, Rationalism and Empiricism”, ”Logic of the Physical and Biological Sciences” ja ”Philosophy of Eminent Scientists”. Meadin aiheet ulottuivat Thaleen päivistä aina Bertrand Russellin aikaan asti.

Mead oli ennen muuta tieteenfilosofi ja metodologi, joka korvasi systemaattisen etiikan politiikalla. Hän ei johdellut politiikkasuosituksiaan etiikasta ja moraalista vaan tieteellisestä maailmankuvasta ja tieteellisenä pitämästään ihmiskuvasta. Hän siis katsoi, että tieteellinen menetelmä riittäisi hyvän yhteiskunnan luomiseen. Siihen puolestaan liittyvät tieteellinen keskustelu, tieteellinen ongelmienratkaisu, testaaminen, näkökulmien vertailu, vapaa tiedonkulku, *I:n* takaama luovuus sekä sosiaalisten taitojen kehittäminen ja tulevaisuuden suunnittelu, jotka auttavat hiomaan moraalisia ratkaisuja. Olkoonpa tämä oletus kuinka idealistinen tahansa, tieteeseen sitoutuessaan ja tieteellistä maailmankatso-
musta kannattaessaan Mead teki joka tapauksessa turvallisen valinnan, sillä tiede on paljon pahan ohella tuottanut myös suuren määrän hyvää.

Mead piti tieteellistä asennettaan kuvaavana sloganina lausetta ”Laki on kuollut; kauan eläköön laki! [*The law is dead; long live the law!*]”.²⁸⁰ Lain käsitteellä hän viittasi, paitsi yhteiskunnallisiin lakeihin, erityisesti tieteen lakeihin, ja näin sanoessaan hän korosti tieteellisten teorioiden ikuista muuttuvuutta ja ihmisen luovan toiminnan osuutta. Meadille tiede oli viime kädessä inhimillisen olemassaolon muoto, ”menetelmä maailman ymmärtämiseksi [*a method, a way of understanding the world*]”,²⁸¹ eikä häntä sikäli voida arvostella ahdasotsaisuudesta.

Katson, että Meadin eettinen universalismi oli pitkälti hänen tieteellisen universalisminsa perua ja että molempia leimasi toiveikas hyväuskoisuus. Historiallisessa katsannossa Meadin kehitysoptimismia ja tulevaisuudenuskoa saattoi lietsoa iloinen 1920-luku, kun taas depressiota lykkäsi se, että Yhdysvaltain suuri talouslama alkoi vasta vuonna 1929, vain kaksi vuotta ennen Meadin kuolemaa.

4.2.5. Ajan sosiaalinen rakentuminen ja läsnäolo

Perspektiivit ovat Meadille avaruudellisia, mutta myös ajallisia. Voidaan nähdä, että perspektiiviopillaan Mead halusi korvata Kantin kategorioopin. Olemassaolomme peruskoke-
musta ja kaikkea ilmeisyyttä myötäillen Mead katsoi, että ihmisen elämäntilanne avautuu ajallisesti sekä menneisyyteen että tulevaisuuteen. Historia ja tulevaisuus ovat aspekteja, joiden viitekehyksessä ihminen suuntautuu sekä taaksepäin että eteenpäin, kun taas niiden keskipisteessä, inhimillisen olemassaolon nykyhetkessä, vallitsee läsnäolo (*presence*).

Tuosta inhimillisestä situaatiosta Mead kirjoitti sen olevan ”[...] jotakin, joka tapahtuu ja kulkee eteenpäin [(...) *something that is happening, going on*]”.²⁸² Hän valaisi ajatustaan myös Henri Bergsonilta (1859–1941) tunnetulla keston käsitteellä todeten, että

[...] kokemuksemme on aina katoavaa kokemusta ja [...] tämä ohitse kiitävä kokemus laajenee aina koskemaan myös muita kokemuksia. Se, mitä on juuri tapahtunut, mitä tapahtuu ja mitä ilmenee tulevaisuudessa, antaa kokemuksellemme sen omaleimaisen luonteen. Kokemus ei ole koskaan hetkessä. Ei ole olemassa sellaista asiaa kuin puhtaan välittömyyden kokemus sinänsä. [(...) *our experience is always a passing experience*,

²⁸⁰ MT, s. 286.

²⁸¹ MT, s. 288.

²⁸² Mead kirjoituksessaan Henri Bergsonin vitalismista teoksessa MT (s. 300).

and that this passing experience always involves an extension into other experiences. It is what has just happened, what is going on, what is just appearing in the future, that gives to our experience its peculiar character. It is never an experience just at an instant. There is no such thing as the experience of a bare instant as such.]²⁸³

Se, että Mead antautui puhumaan läsnäolosta, hetkellisyydestä, ajan kulumisesta ja kestosta varsin anteliaasti, ei ole yllättävää, sillä ajan suhteellisuuden teema oli keskeinen hänen oman aikakautensa eksistenssifilosofioissa ja tieteenfilosofiassa. Meadin analyysia ihmisen ajallisuudesta ja ajan kulumisesta voidaankin pitää tyypillisenä viime vuosisadan alkupuolen luomuksena: yrityksenä koordinoida ihmisen ajallisuus jonkin yhden suuren teorian alaisuuteen.²⁸⁴ Samantyyppisiä hankkeita edustivat, paitsi Henri Bergsonin kehittämä ”keston” (*la durée*) analyysi, myös Martin Heideggerin *Sein und Zeit*issa esittämä olemisen perusrakenne, Albert Einsteinin suhteellisuusteoriat ja Hermann Minkowskin teoria neliulotteisesta aika-avaruudesta, johon Mead viittasi teoksensa *The Philosophy of the Present* useissa kohdissa.²⁸⁵

Meadin käsitys ajassa taaksepäin ja eteenpäin ulottuvista perspektiiveistä saattaa tuoda mieleen myös Edmund Husserlilta peräisin olevat retention ja protention käsitteet, joita Heidegger sovelsi ihmisen elämäntilanteen analyyseissään.²⁸⁶ Ne kuvaavat menneisyyteen ja tulevaisuuteen suuntautuvia askelia, jotka sisältyvät ihmisen nykyisyyteen ja läsnäoloon. Niiden valaisemina *Dasein* on historiallinen ja suuntautuu ”itsensä edelle.” (“[...]”

²⁸³ MT, s. 299. Mead on viitannut Henri Bergsoniin eri puolilla tuotantoaan; eniten juuri kokoelmassa *MT* julkaistussa artikkelissaan ”Science raises problems for philosophy – Vitalism; Henri Bergson”. *MT*, s. 292–325. Mead laati myös kirja-arvion Bergsonin vuonna 1907 ilmestyneestä *L'évolution créatrice* -teoksesta *Psychological Bulletin* -lehden numeroon 4 (1907) heti kirjan tultua painosta (s. 379–384). Eniten Meadia puhutteli Bergsonin tässä teoksessa esiin nostama ”elämän hyödyn” (*élan vital*) ajatus, jota Bergson oli tarjonnut eräänlaiseksi vaihtoehdoksi Darwinin evoluutioteorialle. Bergsonin teos oli hyvin suosittu viime vuosisadan alussa ennen uusdarwinistisen synteessin kehittämistä, ja Meadin innostusta kuvaakin se, että hän tarttui kirjaan jo ennen sen vuonna 1911 tapahtunutta englanniksi julkaisemista. Teoksessa esiteltiin myös ”virtaamisen” (*la durée*) käsite, jolla Bergson lähestyi ajallisuuden ongelmia. Kirjan suosiota amerikkalaisten pragmatistien keskuudessa osoittaa se, että William James oli lupautunut laatimaan englanninnokseen esipuheen ennen vuonna 1910 tapahtunutta kuolemaansa.

Meadille Bergsonin filosofia kelpasivat hänen näkemyksensä evoluutiosta prosessina, kun taas kirjailijan uskoa intuition hän katsoi karsaasti. Tälläkin kohden on syytä muistuttaa angloamerikkalaisen ja mannereurooppalaisen naturalismin eroista. Ensin mainittu oli pikemminkin metodologista, kun taas jälkimmäistä ovat leimanneet elämänfilosofiat, vitalismi ja nietzscheläisyys. Meadia kiinnostivat Bergsonissa lähinnä evolutiiviset ja havaitsemisen filosofiaan sekä todellisuuden prosessuaalisuuteen liittyvät ajatukset, mutta lopultakaan Meadin suhde Nobel-palkitun kirjailijan filosofiaan ei muodostunut kovin läheiseksi. Hänen kiinnostuksensa osoittaa kuitenkin tapaa, jolla nuo saman aikakauden filosofit jakoivat yhteisiä teemoja.

²⁸⁴ Ajan kulumisesta, kestosta ja aiheeseen liittyvistä paradokseista ks. myös teostani *Dialoginen filosofia* (2003, s. 82–86 ja 334) ja (2008, s. 87–90 ja 363).

²⁸⁵ Matemaatikko Hermann Minkowskin teoria neliulotteisesta aika-avaruudesta oli Meadin erityisessä suosiossa ilmeisestikin siksi, että se tuki hänen omaa käsitystään ihmisen situaatiosta ja todellisuuden rakenteesta. Mead viittasi Minkowskiin teoksensa *PP* sivuilla 2, 9, 13, 58, 78, 82, 94, 98, 113, 145, 153 ja 155.

²⁸⁶ Ks. Martin Heideggerin vuonna 1928 kirjaksi toimittamia Husserlin luentoja *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, § 12 ”Retention als Intentionalität” ja § 24 ”Protentionen in der Wiedererinnerung”.

das Dasein ist ihm selbst in seinem Sein je schon vorweg.)²⁸⁷ Myöskään Meadin käsityksen mukaan ihmisen preesens ei ole nyt-hetkeen pysähtynyttä vaan jatkuvasti itsensä edelle kiiruhtavaa, mikä vastaa Heideggerin näkemystä ihmisen ajallisuudesta. Tässä näkyy Meadin käsitys ajasta prosessina, jossa tulevaisuus muuttuu menneisyydeksi ilman, että sen enempää tulevaisuutta kuin menneisyyttäkään on olemassa – ja vaikka niiden leikkauskohta, nykyisyys, voimakkaasti on. Korostaessaan tämän prosessin objektiivisuutta ja kaikille yhteisyyttä Mead ei kuitenkaan pitänyt siihen eläytymistä ja sulautumista yhtä välttämättömänä ajan ymmärtämiselle kuin aikaa ”sisältä päin” analysoiva sekä yksilön kokemuksellista näkökulmaa välttämättömänä pitävä Heidegger.

John Deweyn 70-vuotisjuhlakirjaan vuonna 1929 kirjoittamassaan artikkelissa ”The Nature of the Past” Mead kuvasi nykyhetken ja keston elävää luonnetta vertaamalla sitä menneisyyteen ja tulevaisuuteen. Nykyhetki ei ole menneen ja tulevan leikkauskohta eikä yhdistelmä vaan jotakin muuta, joka eroaa historiasta ja tulevaisuudesta niin kuin elollinen kuolleesta. Hän sanoo, että ”[n]ykyisyys ei ole menneisyyttä eikä tulevaisuutta. Ero, jonka teemme niiden välille on ilmeisestikin fundamentaalinen. [*The present is not the past and the future. The distinction which we make between them is evidently fundamental.*]”²⁸⁸ Hän myös jatkaa: ”Pitää paikkaansa, että nykyisyydessä jotakin on meneillään. Siinä on jatkuvuus kestossa, mutta se on nykyhetkinen jatkuvuus. [*It is true that in this present there is something going on. There is passage within the duration, but that is a present passage.*]”²⁸⁹

Yhtä hyvin kuin Meadin kirjoittamia, nämä sanat voisivat olla lähtöisin Bergsonin tai Heideggerin kynästä. Erona on, että Heidegger keskittyi piirtämään kuvaa ihmisyksilön tilaatiosta, kun taas Meadin tavoitteena oli luoda yleiskuvaa koko ihmiskunnan yhteisestä aikakokemuksesta, johon kaikki ihmiset voitaisiin synkronoida.

Hanke liittyi Meadin sosiaaliseen monismiin ja hänen intersubjektiivisuuden ihanteeseensa. Tässä valossa luonnollista on, ettei filosofi tullut kiinnittäneeksi paljoa huomiota ajan kulumisen henkilökohtaisuuteen, yksilöllisyyteen ja subjektiivisuuteen sekä sen vastakohtana myöskään diakronisuuteen eli eriaikaisuuteen, jonka mukaisesti subjektiivisesti koetut ajallisuuden elämykset *erottavat* ihmisiä toisistaan. Tämä teema onkin tullut tunnetuksi lähinnä erilaisuutta, vierautta ja toiseutta pohtivien filosofien, kuten Emmanuel Levinasin ja Jean-Paul Sartren, kautta ja nykyisin sitä voidaan pitää eksistenssifilosofioiden ydinaineksena. Sen sijaan Mead pitkälti kiersi ne arkiset elämykset, jotka seuraavat havainnosta, että aika on suhdetta toiseuteen, toisiin ihmisiin ja heidän kohtaamisiinsa. Mead tutki kyllä paljon ajan kulumista mutta ei ihmisten eriaikaisuutta, eikä hän uhrannut vaivojaan sen pohtimiselle, miten aikakokemus sinänsä voi syntyä subjektien eriaikaisuudesta, kiireestä, vaikeuksista tavoittaa toisia ja siitä tosiasiasta, ettei aika ole synkronoitavissa osaksi yhteistä aikaa.

Mead myönsi ajan suhteellisuuden sikäli, että hänen mielestään ajallisuus kytkeytyy muutoksiin ja syntyy niistä. Teosten *The Philosophy of the Act* ja *The Philosophy of the*

²⁸⁷ ”Itsensä edellä olemista” Heidegger nimitti saksankielisellä yhdyssanalla ”*Sich-vorweg-sein*” teoksessaan *Sein und Zeit* (1927, § 41, s. 191–192).

²⁸⁸ Mead artikkelissaan ”The nature of past” John Cossin toimittamassa teoksessa *Essays in Honor of John Dewey* vuodelta 1929 (s. 253). Artikkelin on julkaistu myös kokoelmassa *SW* (s. 345–354).

²⁸⁹ Sama. Mead kirjoitti edellä mainitussa artikkelissaan myös muistin olemuksesta ja sen suhteesta historiaan sekä aikakokemukseen.

Present varsin vaikeaselkoisissa pohdinnoissaan Mead kuvailee ajan olemusta tavalla, joka saattaa tuoda mieleen kirkkoisä Augustinuksen huokaukset ajan luonteesta: ”Mitä on siis aika? Minä luulen sen tietäväni, jos kukaan ei sitä minulta kysele. Mutta jos joku sitä kysyy ja tahtoisin sen selittää hänelle, minä en sitä tiedä.”²⁹⁰ Mead on ollut samantapaisten päätelmien kynnyksellä yrittäessään jäljittää ajan olemusta objektiivisesti, tunnistamatta, että ainoa inhimillisesti merkityksellinen aika on subjektin aikakokemukseen ja toiseuden sekä todellisuuden kohtaamiseen perustuva aika. Sen sijaan Mead yritti piirtää aikajatkumoa viivottimella, mikä liittyi hänen haluunsa nähdä todellisuus objektiivisena ja rakenteeltaan yhtenäisenä kokonaisuutena, jatkumona, joka koostuu muutoksista sekä parempia ja runsaampia muotoja kohti etenevästä kehityksestä. Nähdessään ajan näin ihminen ei ole kuitenkaan ajan prosessissa mukana vaan tarkkailee sitä ulkokohtaisesti ja objektivoivasti, siihen osallistumatta.

Perspektiivit, uutuus, muutokset ja aika liittyvät Meadin teoriassa yhteen kylläkin sikäli, että ne riippuvat systemaattisesti toisistaan. Hänen mukaansa ihmisten minuudessa syntyvät perspektiivit tuottavat todellisuuteen uutta ainesta ja muutosta, mikä synnyttää kokemuksen ajan kulumisesta. Emergenssin myötä syntyy uusia ilmiöitä, jotka luovat ajallisuuden kokemuksen. Muutosten kautta tapahtumat järjestyvät ajallisiksi, ja ne hahmotetaan ajallisina, mutta ajallisuus ei ole vain aistikyvyn muoto vaan todellisuuden itsensä ominaisuus. Menneisyyteen, nyt-hetkeen ja tulevaisuuteen liittyvistä muutoksen paradokseista Mead kirjoitti tavalla, joka muistuttaa klassista Zenonin nuolen ongelmaa ja avaa näköalan myös siihen, miksi muutosten kautta piirtyvät esiin objektiivinen aika ja todellisuus:

”Nyt” ja ”silloin” vastakohtaistuvat, mistä seuraa, että tausta, joka on muutoin merkityksetöntä niiden väliselle erolle, on varmistettu sitä kautta, mihin nähden ne esiintyvät. On oltava ranta, johon nähden ajan virta voi soljua. [*The now is contrasted with a then and implies that a background which is irrelevant to the difference between them has been secured within which the now and the then may appear. There must be banks within which the stream of time may flow.*]²⁹¹

Aika on tässä valossa tausta, jota vasten muutos tapahtuu, mutta sitä ei ole Meadin mukaan olemassa tapahtumista riippumattomana. Aikaa voidaan luontevimmin kuvata *historiaksi*, joka *rakentuu* muutosten tuloksena. Muutokset luovat historian, ja samalla kun yksittäiset tapahtumat katoavat, niiden suhteet ja jännitteet jäävät olemaan ihmiskunnan yhteisenä historiana. Tapahtumat väistyvät, mutta näyttämö, jolla ne esiintyvät, jää.

Meadin aikakäsitys oli varmasti lähempänä Herakleitosta, jolle ”kaikki virtaa”, kuin Kantin transsendentaalifilosofiaa. Kantin filosofiassa aika ei ollut objektiivinen tai mitattava todellisuuden ominaisuus vaan kokemusta edeltävä ja subjektiivinen tietoisuuden aspekti. Kant ei siis pitänyt aikaa fysikaalisena ominaisuutena vaan katsoi, että ajallisuuden kokemus vallitsee tajuntamme subjektiivisten rakenteiden kautta. Sen sijaan Mead sanoutui irti tästä kantilaisuuden muodosta ja uskoi objektiiviseen, sosiaalisesti rakentuvaan aikaan, jolla on virtaava dynaaminen luonne.

²⁹⁰ Aurelius Augustinus *Tunnustustensa* XI kirjassa, ajatelma 14.

²⁹¹ Mead kirjoituksessaan ”Perspective theory of objects” teoksessa *PA* (s. 16).

4.2.6. Jatkuvuus

Meadin argumentaatio ei ole helpoimpia seurata, sillä hänen teksteissään filosofinen, fysikalinen, historiallinen, psykologinen ja sosiologinen taso sekoittuivat, ja itse puheenaihe – ajallisuus – on kompleksisimpia. Pelkäänkin pahoin, että Mead on paikka paikoin pudonnut oman argumentaationsa kärryiltä, ja monet hänen luonnehdintansa ajallisuudelle muistuttavat Hegelin määritelmää sähkölle. Samaan vaikutelmaan on usean muunkin uskoakseni helppo yhtyä tutustumalla Meadin myöhempiin kirjoituksiin, joissa hän yritti yhdistellä minäkonseptionsa ja historianfilosofiansa eri puolia synteetiksi.

Toisaalta Meadin ajatus jatkuvuudesta (*continuity*) on helposti ymmärrettävä, ja se kokoaa yhteen hänen käsityksiään ajan sosiaalisesta rakentumisesta. Meadin mukaan yksilöiden välillä vallitsee jatkuva sosiaalinen vuorovaikutus, jossa minuutta määritellään uusiin tilanteisiin sopeutuvaksi. Samaan tapaan kuin yksilöiden ja yhteiskunnan välillä on historiallinen jatkuvuus, jatkuvuus vallitsee myös tosiasioiden ja arvojen välillä. Ongelmia muodostuu lähinnä silloin, jos ihmiset eivät usko jatkuvuuteen eivätkä hallittuun muutokseen vaan ajautuvat irrallisuuteen ja hetkellisyyteen, joista seuraa lannistumista, kehityksen pysähtymistä ja suunnitelmien kariutumista. Niinpä jatkuvuuden ajatuksen takaa on helppo lukea myös edistyksellisiä poliittisia päämääriä, ja jatkuvuuden idealla onkin kaiken kaikkiaan neljä eri toteutumisyhteyttä: (a) ajallinen ja historiallinen jatkuvuus, (b) sosiaalinen jatkuvuus ihmisten vuorovaikutuksessa, (c) moraalinen jatkuvuus, jossa arvotukset perustetaan tieteellisille tosiasioille, ja (d) metafyyysis-kosmologinen jatkuvuus luonnossa ja koko universumissa.

Naturalistinen Mead etsi jatkuvuudelle esimerkitapauksia luonnonilmiöistä. Mead ei käyttänyt juuri tätä vertauskuvaa, mutta hänen ajatustaan on helppo havainnollistaa vaikkapa sateenkaaren väreillä. Aivan niin kuin sateenkaaren värien välillä on jatkuvuus ja on vaikea sanoa, missä yksi väri alkaa ja toinen loppuu, niin myös ihmisten suhteet toisiinsa ovat luonteeltaan diffuuseja. Ihmisten minuudet ulottuvat toistensa alueelle ja ovat toisilleen läpinäkyviä. Ja samaan tapaan kuin on vaikea sanoa, missä kohden kiehuva vesi muuttuu kaasuksi veden höyrystyessä, on vaikea vetää myöskään yksilön ja yhteiskunnan rajaviivaa. Epäilemättä se on olemassa, mutta sen esiinsaanti on vaikeaa. Juhlalliseen ja julistavaan sävyyn Mead kirjoitti:

Jokainen meistä muuttaa jossakin mielessä sitä sosiaalista järjestystä, johon kuulumme. Jo elämämme saa aikaan sen, ja me itse muutamme jatkaessamme matkaamme. Sosiaalisessa maailmassa on aina toimintaa vastauksena taantumukselle. Tämä jatkuva rakentamisprosessi on arvokas, ja ainoa olennainen imperatiivi, jonka tiedän, on se, että tämän olennaisen sosiaalisen prosessin on pakko jatkua. Sen täytyy jatkua jo siksi, että kaikkien onni on tärkeämpää kuin yksilön onni, mutta koska olemme mitä olemme, meidän täytyy jatkaa sosiaalisina olentoina, ja yhteiskunta on olennainen yksilölle aivan samoin kuin yksilö on olennainen yhteiskunnalle. [*We are all of us in some sense changing the social order in which we belong; our very living does it, and we ourselves change as we go on; there is always action to answer to reaction in the social world. That process of continuing reconstruction is the process of value, and the only essential imperative I can see is that this essential social process has got to go on – the community, on the one hand, and the selves that make up the community. It has to*

continue not so much because the happiness of all is worth more than the happiness of the individual but, being what we are, we have to continue being social beings, and society is essential to the individual just as the individual is essential to society. That relationship has to be kept up, and the problem is how the essential social values involved can be maintained.]²⁹²

Tämän jatkuvuuden luonne on sekä historiallinen, sosiaalinen, moraalinen että luonnon-tieteellinen, ja siksi Meadin ajattelua voisi kuvailla holistisen maailmankatsomuksen hahmotteluksi. Meadin mukaan elämme jo nykyajassa ollessamme siinä historiassa, joka muutaman vuosikymmenen kuluttua näyttää ajan patinoimalta ja vanhentuneelta, menneisyydeltä, joka on viety historiankirjoihin.

Entä sulautuvatko historia, yhteiskuntaelämä ja luonto toisiinsa ongelmattomasti? Vastaus on arvattavissa, sillä se on niin ilmeinen, joten johtopäätös on myös Meadin mukaan: eivät. Tämän kaiken harmonian keskellä luonnollinen osa sen kulkua on jatkuvuuden rikkoutuminen ja säröytyminen. Ne ovat itse asiassa jatkuvuuden tunnistamisen ehtoja.

Meadin ajallisuus- ja toimintakäsityksestä vuonna 1972 tutkimuksellaan *G. H. Mead on Time and Action* väitellyt George Cronk kirjoittaa ajan kulumiseen liittyvästä jatkuvuuden ja epäjatkuvuuden kokemuksesta todeten niiden olevan ”dialektisesti” tekemisessä toistensa kanssa:

Jatkuvuutta itseään ei voida kokea, ellei se rikkoudu. Tämä merkitsee, että jatkuvuus ei voi olla tietoisuuden kohteena, jos se ei ongelmallistu, ja ongelmalliseksi jatkuvuus tulee epäjatkuvuutta tuottavien tapahtumien tuloksena. Jatkuvuus ja epäjatkuvuus (emergenssi) eivät siten ole vastakohtia vaan dialektisia napoja (vastavuoroisesti riippuvaisia todellisuuden tasoja), jotka synnyttävät kokemuksen itsensä. [*Continuity itself cannot be experienced unless it is broken; that is, continuity is not an object of awareness unless it becomes problematic, and continuity becomes problematic as a result of the emergence of discontinuous events. Hence, continuity and discontinuity (emergence) are not contradictories, but dialectical polarities (mutually dependent levels of reality) that generate experience itself.*]²⁹³

Cronkin ajatuksessa painottuu, että myös säröytyminen, rikkoutuminen ja uutuuden ilmaantuminen olivat keskeisiä Meadin näkemyksille ajan kulumisesta ja kestosta.

Saman totesi John Dewey Meadin teokseen *The Philosophy of the Present* kirjoittamassaan esipuheessa, jossa hän korosti ajan kulumisen riippuvuutta muutoksesta, poikkeamista ja vertailukohdista. Hän havainnollisti Meadin näkemystä Charles Peirceltä poimimallaan ajatuksella:

Kuten Peirce sanoi, ”on äärimmäisen vaikeaa kiinnittää huomiota kokemuksen jatkuvasti läsnä oleviin osatekijöihin, sillä kokemuksestamme ei ole mitään, johon voisimme rinnastaa niitä, ja ilman vertailukohtaa ne eivät herätä huomiota...” [”It is”, Peirce said,

²⁹² Mead esseessään ”Moral behavior and reflective thinking”, *PA*, s. 460–461.

²⁹³ George Cronk *Internet Encyclopedia of Philosophy*n Mead-artikkelissaan otsikon ”Emergence and temporality” alla.

"extremely difficult to bring our attention to elements of experience which are continually present. For we have nothing in experience with which to contrast them; and without contrast, they cannot excite our attention..."]²⁹⁴

Pitäneekin paikkaansa, että tulevaisuutta olisi vaikeaa erottaa nykyhetkestä ja menneisyydestä, aivan niin kuin uutuutta olisi vaikeaa tunnistaa uudeksi ilman emergenssiin sisältyvää ennalta-arvaamattomuutta ja yllätyksellisyyttä. Aiheuttaessaan muutosta ja katkaisessaan jatkuvuuden myös emergenssi luo ajallisuuden kokemuksen. Emergenssi, aika ja uuden aineksen ilmaantuminen ovat siten yhtä ja samaa ajallisuuden puuta, mikä toi Meadin näkemykset lähelle romanttis-filosofisia ajatuksia todellisuuden kehittymisestä. Jatkuvuuteen syntyvät poikkeukset ja haarautumiset eri oksiin tekevät mahdollisiksi sekä biologisen että kulttuurisen evoluution.

On syytä huomata, että Meadin visioiden tärkein merkitys ei ollut (myöskään hänen omana aikanaan) niiden tieteenfilosofisissa puolissa, vaan ne rajoittuivat lähinnä historian-filosofian ja yhteiskuntafilosofian piiriin. Tässä mielessä Meadin ajattelu oli edustavasti modernia, ja hänen tekstikatkelmiensa kautta piiryy helposti karrikatyyri ”paluuta tulevaisuuteen” suunnittelevasta tiedemiehestä, joka puntaroi ajan olemusta tiimalasi tai taskunauris kädessään. Tässä asiayhteydessä ei ole myöskään voitu välttyä tahattomilta komiikan vaikutelmilta, jotka sisältyvät tiettyjen ajatuskulkujen ilmeisyyteen. Mead esimerkiksi kirjoitti, että

[e]mergentti, silloin kun sitä ilmenee, löydetään aina menneisyydestä seuranneena, mutta ennen ilmaantumistaan se ei määritelmänsä mukaan seuraa menneestä. [*The emergent when it appears is always found to follow from the past, but before it appears it does not, by definition, follow from the past.*]²⁹⁵

Tämäntapaiset itsestäänselvyydet saattavat näyttää hersyviltä, ja Meadin kohtaamat aikaparadoksit voivatkin herättää lukijoissa sympatiaa. Etsimättä mieleen tulee kuva tieteen vihkiytyneestä oppineesta, joka yrittää löytää ajan ja historian olemuksen samaan tapaan kuin alkemistit yrittivät valmistaa laboratorioissaan kultaa. Mead oli nähdäkseni juuri sellainen tiedemies, joka omassa tutkijankammiossaan jatkoi menneisyyden ja tulevaisuuden yhteenhitsaamista ja jonka meidän oma aikamme päästää mielellään viisaan lepoon.

Toisaalta Meadin näkemyksillä yhteiskunnallisesta jatkuvuudesta on ollut relevanssia myös nykyajan sosiaalipsykologiassa. Esimerkiksi blumerilaiselle koulukunnalle ’jatkuvuudella’ on ollut tärkeä merkitys. Meadin universalistisessa maailmankatsomuksessa jatkuvuus oli sekä historiallisen kehityksen katkeamattomuutta, ihmisen ja luonnon unitaarista kosmologiaa että yksilöiden sosiaalista jatkuvuutta toistensa yli.

Jatkuvuuden ajatus näkyy Meadin toimintakäsityksessä ja hänen teksikokoelmansa *The Philosophy of the Act* lauseessa ”[u]nit of existence is the act, not the moment[.]”, jonka olen valinnut tämän tutkimuksen motoksi (s. 16). Meadille ihmisen eksistenssi on toimin-

²⁹⁴ Charles Peirce John Deweyn muistikuvan mukaan Meadin teoksen *The Philosophy of the Present* esipuheessa (1932, s. xxxviii).

²⁹⁵ *PP*, s. 2.

taa ja koostuu teoista, aivan kuten monien suurten eksistenssifilosofienkin mielestä. Niin kuin eksistenssi ei ole pelkkä olotila, myöskään evoluutiossa ei ole kyse vain olioista vaan toimijoiden teoista.

Jatkuvuuden ajatus on kiinteästi tekemisissä ihmisen minuuden komponentteja koskevan teorian kanssa. Kuten jo luvussa 3 mainitsin, minuuden eri osatekijöitä ei pitäisi ymmärtää realistisesti, vaan kyse on saman asian eri olemuspuolista tai olomuodoista (*phases of self*), eli fenomenologian kieltä käyttäkseni tematisaatioista. Samaan tapaan kuin vedellä on nestemäinen, jäätynyt tai kaasumainen olomuoto, myös itsellä (*self*) on tietävänä ja tuntevana olentona subjektin (*I*) olomuoto, tiedon kohteena objektin (*me*) olomuoto ja sosiaalisena kanssakäymisen prosessina yleistyneen toisen (*the generalized other*) toteutumisyhteys, mutta yhtä kaikki kyseessä on sama inhimillinen olemassaolo.

Konstruktivistisen kasvatustieteen näkökulmasta Meadin idean voisi ilmaista niin, että luomukset kasvavat sen mukaan, mitä ne ovat, mutta ihmiset kasvavat sen mukaisesti, mitä he tekevät ja kuinka he toimivat. Koska ihmisen minuuden luotu objektivoituma (*me*) muuttuu ajan myötä ja siihen kohdistetaan yleistyneen toisen tasolla (esimerkiksi koulussa) vaatimuksia ja odotuksia, samalla myös ihmisen tietoinen ja subjektina toimiva minuutensa (*I*) muuttuu, ja kääntäen. Ne ovat dialogisessa suhteessa toisiinsa, jolloin subjekti tietää itsestään sen kautta, miten muut suhtautuvat häneen, ja subjektin vastaukset puolestaan ilmenevät muiden käyttäytymisessä muovaten minuudesta syntyvää objektivoitumaa. Vaikka kyseessä onkin prosessi, olisi kuitenkin väärin ajatella, että ihmistajunnan takana ei olisi pysyvää egoa. Transsendentaalinen ego säilyi Meadinkin teoriassa kaiken havaitsemisen ja olemassaolon alkupisteenä eli *I:n* ja osittain *self:in* käsitteenä, jolla on yhteys 'itsestä tietoisuuteen'. Myös tässä näkyvät Meadin hegeliläiset juuret.

Entä sitten jatkuvuuden ajatukseen sisältyvät kulttuurifilosofiset aspektit? Eikö Meadin käsitys jatkuvuudesta lähestynyt jo jonkinlaista mystiikkaa? Käsitys yhteiskunnassa ja luonnossa toteutuvasta prosessista johdattaa helposti ajattelemaan niin.

Pyrkimys suureen kokonaisteoriaan ja yhtenäiseen maailmankatsomukseen näkyi selvästi Meadin oman kukoistuskauden eli 1900-luvun alun tieteessä, ja kosmologinen ykseysiänne sekä sen mukainen kokemus harmonisesta yhteen sulautumisesta todellisuuden kanssa ovat luonnehtineet myös monien positivistien elämäkokemuksia ja -asenteita. Tunnetun esimerkin tarjosi Eino Kaila (1890–1958), joka kertoi järvenselällä lipuvassa veneessä kokemastaan mystisestä yhtymisestä todellisuuteen.²⁹⁶ Tämän elämysensä perustalle hän loi myöhemmin unitaarista luonnonfilosofiaansa.

Tietenkin on syytä kysyä, mitä mieltä on pyrkiä ihmistä, luontoa ja koko olevaista koskevaan yhtenäisteoriaan, kun jo tiedon kohteet ovat kovin erilaisia ja tietämisen tavat noin subjektiivisia. Oman käsitykseni mukaan kokonaisuusyhteys todellisuuden kanssa voidaankin parhaiten saavuttaa Kailan tavoin henkilökohtaisessa kokemuksessa ja filosofiassa mutta ei tieteellisessä tiedonmuodostuksessa.

²⁹⁶ Eino Kailan oman todistuksen mukaan hänen filosofinen heräämisensä tapahtui kesällä 1907 ”jylhän-kauniin järven selällä, missä loikoen veneessä annoin aaltojen ajella itseäni ja seurasin kesäisten cumulusien vaellusta taivaan vahvuudessa”. Tämä lähes raamatullista kieltä sisältävä Kailan kirjoitus ”Filosofian klassillinen näkemys aineellisen ja sielullisen suhteesta” on julkaistu muun muassa teoksessa *Aate ja maailmankuva* vuonna 1979 (sitaatti sivulta 436).

4.2.7. Mead historianfilosofina

Monien historiantutkijoiden tavoin Mead erotti toisistaan historian tapahtumat ja historiantulkinnan. Hänen mielestään historia piirtyy eteemme yllätyksiä sisältävänä jatku-mona, joka toisinaan katkeaa kääntyäkseen uuteen ja ennalta arvaamattomaan suuntaan. Lisäksi jokainen sukupolvi kirjoittaa oman historiansa, eli historian merkitys vaihtelee tulkitsijoista riippuen.

Menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden suhteista puolestaan avautuu tulkintojen ja vaikutusyhteyksien sikermä, jossa menneisyyttä tulkitaan, paitsi menneisyyden itsensä, myös nykyhetkeen ja tulevaisuuteen liittyvien odotusten kautta. Samoin menneisyyttä, nykyhetkeä ja tulevaisuutta koskevat ajatukset vaikuttavat nykypäivään ja siihen, millaiseksi tulevaisuus muodostuu. Vaikka aika ja historia ovatkin objektiivisina olemassa, historiantulkinta on aina subjektiivista ja riippuvaista kuhunkin ajanhetkeen liittyvistä näköaloista. Tämän historianfilosofisen ja hermeneuttisen ajatuksensa Mead maalasi lukijoiden eteen humanistille ja julistajalle tyypillisellä laajalla pensselillä.

Mead näyttää yhtyvän Hegeliltä lähtöisin olevaan sekä J. V. Snellmanin ja italialaisen uushegeliläisen idealistin, Benedetto Crocen (1866—1952), kehrittelemään näkemykseen, että historiantutkimuksen kohde ei ole menneisyys sinänsä vaan nykyisyyteen sisältyvä menneisyyden ulottuvuus. Lisäksi nykyisyys ohjaa menneisyyden tulkintoja niin voimakkaasti, että mitään lopullista historiaa ei voida saavuttaa, vaan historia kirjoitetaan ajasta aikaan yhä uudelleen. Romanttista ja panteistista idealistifilosofia Friedrich von Schellingiä (1775–1854) käsittelevässä artikkelissa, joka on julkaistu teoksessa *Movements of Thought in Nineteenth Century*, Mead kirjoitti ihmiskunnan historiasta näin:

Huomaamme, että jokaisella sukupolvella on erilainen historia: että se on osa koneistoa, jossa jokainen sukupolvi luo oman historiansa. Erilainen Caesar ylittää Rubiconin, ei vain jokaisen historiankirjoittajan, vaan myös sukupolven myötä. Tämä merkitsee, että katsoessamme taaksemme näemme erilaisen menneisyyden. Kokemus on samantapainen kuin vuorikiipeilijällä. Kun hän katsoo taakseen jäänyttä ja ylittämäänsä maisemaa, hänen edessään avautuu aina erilainen näköala. Samaan tapaan menneisyys muuttuu jatkuvasti, kun katsomme sitä eri kirjailijoiden ja sukupolvien silmin. Siksi vain tulevaisuus ei ole uutta, vaan myös menneisyys on uudenlaista. [*We find that each generation has a different history, that it is a part of the apparatus of each generation to reconstruct its history. A different Caesar crosses the Rubicon not only with each author but with each generation. That is, as we look back over the past, it is a different past. The experience is something like that of a person climbing a mountain. As he looks back over the terrain he has covered, it presents a continually different picture. So the past is continually changing as we look at it from the point of view of different authors, different generations. It is not simply the future which is novel, then; the past is also novel.*]²⁹⁷

Tekstipassuksen tyyli osoittaa, että naturalistisessa Meadissa asui myös idealistinen historianfilosofi. Hänen idealisminsa ei ollut tosin metafyyisistä vaan pelkästään asenteellista.

²⁹⁷ Mead kirjoituksessaan ”The romantic philosophers – Schelling” teoksessa *MT* (s. 116–117).

Se oli puhdasta ihanteellisuutta, optimistisuutta ja kehitysuskaisuutta, jonka nauttima luottamus oli Meadin taholta niin ilmeistä, että filosofian historiaa huonostikaan tuntevien on mahdotonta olla näkemättä jälkiä, jotka paljastavat Meadin yhteydet saksalaiseen historianfilosofiaan.

Idealisminsa johdosta Mead oli kuitenkin vaarassa syyllistyä historioitsijoiden synneistä syvimpään, toisin sanoen presentismiin, jonka mukaisesti menneisyys upotetaan osaksi nykyaikaa ja sitä tulkitaan nykyisyyden teatterikiikarin läpi. Tällöin historian tapahtumia helposti vääristellään, ja mennyt aika alkaa näyttää turvalliselta lintukodolta; onhan se jo elettyä elämää, jonka lopputulokset ovat tiedossa, eikä siihen enää liity sellaisia epävarmuustekijöitä, jotka tosiasiassa leimaavat jokaista kuluva nykyaikaa. Toinen Meadin historiakäsitystä varjostava uhka oli hänen teleologiseen ajatteluunsa liittyvä lopputulosharha, jonka mukaisesti historian tapahtumia arvioidaan niiden lopputulosten eikä prosessien perusteella. Ja kolmantena vaarana asiassa väijyy anakronismin helmasynti, eli asioiden ja ilmiöiden kuvaaminen aikakauteen kuulumattomilla käsitteillä.

On hyvin harvinaista, että samassa henkilössä yhdistyy etevä tieteenharjoittaja, poliitikko ja hyvä historioitsija. Oletettavasti myös Mead olisi voinut luoda tieteenharjoittajan toimensa ohella uraa pikemminkin poliitikkona kuin historiallisten tosiasioiden kirjurina. Silti on mahdollista sanoa, että Meadissa yhdistyi hämmästyttävällä tavalla naturalistinen ja edistysuskoinen systeemifilosofi, valistusfilosofinen ja humanistinen yhteiskuntateoreetikko, moderni tieteenfilosofi ja idealistinen sekä romanttinen visionääri, jonka henkeäsalpaavissa siveltimenvedoissa havisevat niin hegeliläisen maailmanhengen kuin beethoveniläisen harmonian haaveet.

On luonnollisesti selvää, että Meadin käsittelemän ongelmakentän kautta avautuvat kaikki hermeneuttisen tieteenfilosofian kysymykset. Sen kautta näyttäytyy tulkitsevan filosofian ja filosofisen tulkitsemisen ihmeellinen maa. Huomattava kuitenkin on, ettei Mead kehittelty ajatuksiaan historian tutkimusta tai ihmistieteitä koskevaksi *metodologiseksi*, vaan ne jäivät lähinnä edifioivaksi ja suuntaa antavaksi filosofiaksi, jonka tehtävänä on pohtia etäisyyksiä, mittasuhteita ja asteita sekä korottaa tärkeinä pidettyjä asioita potenssiin. Merkittävimpänä ihmisen olemassaoloa koskevana johtopäätöksenä voidaan pitää Meadin havaintoa, että historiantulkinta on ajasta aikaan vaihtelevaa, että historiankirjoitus sinänsä on osa historian prosessia ja että nykyisyydessä tapahtuva historiantulkinta myös luo tulevaisuutta ja menneisyyttä. Ihminen on itseään ja historiaansa luova sekä tulkitseva olento.

Mikäli Meadin aikakäsityksistä ja historianfilosofiasta erottuvan viisauden haluaisi esittää elämänfilosofisessa muodossa, se voisi koskea nykyhetkessä elämisen tärkeyttä. Ihmisethän eivät voi elää sen enempää menneisyydessä kuin tulevaisuudessakaan vaan ainoastaan nykyisyydessä. Turhia viisastelematta voi sanoa, että ne, jotka elävät menneisyydessä, ovat kuolleet, ja ne, jotka elävät tulevaisuudessa, eivät ole koskaan eläneetkään. Sen sijaan klassikko – kuten Mead – näyttää elävän ikuisuudessa.

5. Meadiläisyyden peilikuvia

Meadin ajattelulla ja symbolisella interaktionismilla on ollut vaikutusta, paitsi merkityksenteorioihin ja havainnonfilosofiaan, myös ihmis- ja yhteiskuntatieteiden yleiseen metodologiaan. Kiintoisaa onkin, millaiseksi Meadin käytännöllinen anti sosiaalitieteille muodostui. Filosofisuudestaan ja teoriapitoisuudestaan huolimatta Meadin ajattelu oli erittäin pragmaattista ja yhteiskuntapoliittisesti painottunutta, joten ei ole ihme, että se on osoittautunut soveltamiskelpoiseksi.

Mead itse ei jättänyt jälkeensä selvärajaista koulukuntaa mutta ei myöskään riitoja siitä, mitä symbolinen interaktionismi on. Edelleen hänen antamansa herätteet ovat luettavissa useista sosiaalipsykologian metodiopeista ja luonnollisesti myös siitä arkiymmärryksestä, johon Meadin käsitys vuorovaikutuksesta minuuden synnyttäjänä on ulottunut. 1940- ja 1950-luvu olivat meadiläisyydessä hiljaista aikaa, ja hänen ajatuksistaan olivat kiinnostuneita lähinnä hänen kirjoitustensa toimittajat, David L. Millerin, Charles W. Morrisin ja Herbert Blumerin tapaiset uskolliset seuraajat. Merkittävin empirismin hallitsemien ajan ilmiö meadiläisyydessä oli symbolisen interaktionismin jakautuminen Blumerin johtamaan chicagolaiseen ja Manford H. Kuhnin iowalaiseen koulukuntaan.

Vivien Burrin mukaan sosiaalisen konstruktionismin juuret ovat symbolisessa interaktionismissa, joka perustui Meadin ajatteluun,²⁹⁸ ja samaa mieltä on myös Kenneth J. Gergen, joka katsoo, että sosiaaliseen konstruktionismiin vaikuttivat muutamien perinteisten ajattelutapojen ohella symbolinen interaktionismi ja etnometodologia.²⁹⁹ Kiinnostuksen viriämisen kannalta merkittävä tapaus oli Peter L. Bergerin ja Thomas Luckmannin teoksen *The Social Construction of Reality* ilmestyminen vuonna 1966, jolloin kirjoittajat totesivat käyttäneensä sen keskeisiä käsitteitä samassa merkityksessä kuin Mead.³⁰⁰

Nimeltä mainittuja teorioita, jotka ovat hyödyntäneet Meadin ajattelua ja symbolista interaktionismia, ovat erilaisten minäkuvakartoitusten lisäksi rooliteoria, viiteryhmäteoria, sosiaalisen poikkeavuuden leimaamisteoria ja sosiaalisen vuorovaikutuksen dramaturginen lähestymistapa. Vaikka esimerkiksi rooliteorian luojana tunnetulla Erving Goffmanilla ja G. H. Meadilla ei ollut eriaikaisuudestaan johtuen historiallisia vaikutusyhteyksiä, rooliteoriaa on vaikea kuvitella ilman Meadin kehittämää roolin käsitettä ja hänen taustavaikutustaan Chicagon yliopistossa, jossa Goffmankin väitteli ja myöhemmin toimi professorina. Esimerkiksi Filipe Carreira da Silva kirjoittaa teoksessaan *G. H. Mead – A Critical Introduction*, että

²⁹⁸ Vivien Burr teoksessaan *An Introduction to Social Constructionism* vuodelta 1995.

²⁹⁹ Kenneth J. Gergen *American Psychologist* -lehden numero 40 artikkelissaan ”The Social Constructionist Movement in Modern Psychology” vuonna 1985 (s. 266–275).

³⁰⁰ Peter L. Berger ja Thomas Luckmann toteavat teoksessaan *The Social Construction of Reality* (suom. *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*, 1994, s. 27), että heidän sosiaalipsykologiset olettamuksensa perustuvat George Herbert Meadilta ja hänen teorioitaan kehittäneiltä symbolisen interaktionismin edustajilta omaksuttuihin näkemyksiin.

[...] Goffmanin dramaturgisen lähestymistavan sosiaaliseen todellisuuteen voidaan sanoa olevan loistava esimerkki tutkimusmatkasta teemoihin, joita alun perin tutki Mead. [...] *Goffman's dramaturgical approach to social reality can be said to be a brilliant exploration of some of the themes initially investigated by Mead.*³⁰¹

Norman K. Denzin puolestaan näkee teoksessaan *Symbolic Interactionism and Cultural Studies* (1992), että Goffmanin työt kuuluvat selvästi samaan chicagolaiseen tutkimusperinteeseen Meadin ja Blumerin kanssa.³⁰² Palkinnoksi työstään Denzin saikin American Sociological Associationin sosiaalipsykologian jaoston Cooley–Mead-palkinnon vuonna 1979 ja vuonna 1983 postuumisti myös Mead-palkinnon, jonka hänelle osoitti Society for the Study of Symbolic Interactionism.³⁰³

Vaikka Meadin ja Goffmanin rinnastaminen on epähistoriallista, koetan tässä pääluvussa jatkaa Meadin ajattelun virittämää tieteenfilosofista pohdintaa rooliteorian näkökulmasta. Motiivin tähän antaa se, että Meadin tarjoamat herätteet rooliteorialle ovat olleet runsaita, ja myös fenomenologian kautta artikuloitu tiedekritiikki olisi voinut hyödyntää monipuolisesti Meadin havainnonfilosofiaa. Kyse on siis paralleelien ja analogoiden osoittamisesta, eli ”meadiläisyyden peilikuvien” hahmottamisesta sosiaalipsykologian teoriahistoriassa.

Kaikki olennainen ei tietenkään löydy vain peilin edestä eikä peilikuvasta vaan myös peilin takaa, eli peilin pitelijälläkin on näiden suhteiden osoittajana oma osansa. Mutta mitäpä muuta tutkija voi tehdä, jos näkee ajattelijoiden tai ajatussuuntausten välillä yhteyksiä, joita ihmiset eivät itse löydä, näe tai myönnä? Mielestäni silloin on vain hyväksi, jos joku ulkopuolinen tai kolmas taho nämä yhteydet paikantaa. Tämän luvun myötä astun tutkimuksessani kukkealle 1960-luvulle.

5.1. Rooliteoria

Rooliteoriassa Meadin ajatus rooleihin samastumisesta on otettu todesta, kun on muotoiltu käsitystä, että on olemassa muiden odotuksista koostuva sosiaalisen toiminnan kaava, joka määrää yksilön käyttäytymistä. Eräät rooliteoriaa hyödyntäneet tutkijat ovat kohdistaneet huomionsa siihen, miten *yksilöt havaitsevat* rooliodotukset ja suhtautuvat niihin, kun taas toiset ovat keskittyneet *rooliodotusten ja -kuvioiden muotoutumiseen*.³⁰⁴

Mead ei itse määritellyt roolin käsitettä kovin tarkkarajaisesti, mutta hän oli kiinnostunut nimenomaan roolinotosta ja rooleihin *samastumisesta*. Tuskin olisi väärin sanoa, että sana ”rooli” oli hänelle uusi, kiehtova ja muodikas käsite, jonka 1900-luvun alkupuolen sosiaalitiede oli ottamassa käyttöön. Itse sana juontaa juurensa ranskan kielen sanasta ”*rôle*”, joka puolestaan perustuu ’pienää rullaa’ tarkoittavaan latinankieliseen

³⁰¹ Filipe Carreira da Silva teoksessaan *G. H. Mead – A Critical Introduction* (2007, s. 86).

³⁰² Norman K. Denzin teoksessaan *Symbolic Interactionism and Cultural Studies* (1992, s. 17).

³⁰³ Ks. American Sociological Associationin (ASA) Internet-sivuja <http://www.asanet.org/sections/psychology_recipients_History.cfm>.

³⁰⁴ ”Chicagolaista representationismia” seurailleina Filipe Carreira da Silva ja Norman K. Denzin ovat viimeksi mainitun iowalaisesta taustasta huolimatta asettuneet pitkälti konstruktionistiselle kannalle edellä mainituissa tutkimuksissaan.

sanaan. Antiikin teatterissa sillä tarkoitettiin kerälle käärittyä pienikokoista paperilappua, josta näyttelijät voivat lukea vuorosanansa, ja myöhemmin roolin käsitteellä onkin erotettu näyttelijät heidän esittämästään osasta.³⁰⁵

Mead puolestaan oli kiinnostunut liittämään henkilön ja hänen roolinsa vahvasti yhteen, sillä hän ajatteli, että ihmisen minuus perustuu roolinottoon. Hänen mukaansa minuuden pitää tulla sosiaalista rooliaan vastaavaksi. Mead lausui roolin ottamisesta ja persoonasta näin:

Persoonana on persoonallisuus, koska hän kuuluu yhteisöön: koska hän ottaa tuon yhteisön instituutiot osaksi omaa käyttäytymistään. Hän omaksuu sen käyttämän kielen ilmaisuvälineeksi, jonka kautta hän saa persoonallisuuden, minkä jälkeen hän kaikkien muiden jäsenten edustamien erilaisten roolien ottamisen prosessissa saa yhteisön jäsenten asenteet. [*A person is a personality because he belongs to a community, because he takes over the institutions of that community into his own conduct. He takes its language as a medium by which he gets his personality, and then through a process of taking the different rôles that all the others furnish he comes to get the attitude of the members of the community.*]³⁰⁶

Tällainen käsitys rooleissa olemisesta on nykyisen rooliteorian kannalta hyvin vaativa, sillä siinä ihmisen persoonallisuus liitetään häneltä odotettavaan käyttäytymiseen niin kiinteästi, ettei väliin jää edes ilmaa. Tämä puolestaan kytkee roolin käsitteen lähelle normia.

Sen sijaan nykyaikainen rooliteoria on korostanut roolien tiedostamista ja reflektiota. Ensinnäkin (1) on erotettu toisistaan roolit, jotka ovat olemassa esimerkiksi eri ammattikuntia koskevin *rooliodotuksina*, ja *roolit, joita yksittäiset toimijat onnistuvat esittämään* rooleissa ollessaan. Yksilöllisten suoritusten tuloksena syntyy hyvin erilaisia tulkintoja esimerkiksi poliisin roolista, vaikka rooli sinänsä onkin melko selväpiirteinen. Kukaan tuskin silti ajattelee, että vahvimmankaan rooliinsa hukuttautujan pitäisi muuttua roolinsa mukaiseksi esittäen poliisin roolia yötä päivää: sekä vapaa-aikanaan, työssään että aviovuoteessaan. Rooliodotuksia sisältävissä tilanteissa, kuten ammateissa toimiessaan, ihmiset vievät rooleihin samastumisen läpi vaihtelevasti: pyrkien määrittelemään oman tilanteensa vallitsevien rooliodotusten keskellä, valitsemaan kannaltaan oikean tai hyödyllisen roolin, muokkaamaan omaa rooliaan ja esitystään tarpeen mukaan sekä yrittämällä myös vaikuttaa yleisesti vallitseviin rooliodotuksiin ja -kuvioihin.

Toinen (2) tärkeä erottelu vallitsee *roolien* ja *normien* välillä. Siinä, missä normi on lainsäädännöllinen vertauskuva, rooli perustuu teatterin maailmaan. Näennäisestä kaukai-

³⁰⁵ Suomen sanojen alkuperä – Etymologinen sanakirja, osa 3, s. 92.

³⁰⁶ MSS, s. 162. Meadin käyttämästä ilmaisusta ”*language as a medium*” tuskin kannattaa innostua liikaa, vaikka jaottelusta ”kieleen universaalina ilmaisukeinona” ja ”kieleen kalkyylina” onkin tullut osa analyttisen kielifilosofian tapaa tulkita useiden ajattelijoiden kielikäsitteitä. Ks. esim. Martin Kuschin ja Jaakko Hintikan teosta *Kieli ja maailma* (1988). Kieli ei ollut Meadille kulkuneuvo vaan persoonallisuuden osatekijä.

Roolin käsitteen uutuudesta kertonee se, että Meadin painetuissa teoksissa sanasta ”rooli” on käytetty sanan ranskankieliseen juureen perustuvaa muotoilua ”*rôle*”. Sanatarkka käännös Meadin käsitteestä ”*furnish*” olisi puolestaan ”kalustaa”, mikä vie ajatukset lähelle nykyaikaista roolikalustuksen ideaa – eikä suinkaan turhaan.

suudestaan huolimatta normin käsite seuraa kiinteästi roolin käsitettä. Keskeinen ero on, että normin käsite keskittää huomion *yksilön* ja hänen *yhteisönsä* väliseen käyttäytymiseen edellyttäen yksilöiltä yhdenmukaista käytöstä, kun taas roolin käsite kiinnittää huomiota *ryhmien keskinäisiin* suhteisiin ja niihin *poikkeuksiin*, joita yksilöt tekevät yleisistä säännöistä. Siinä, missä normit valaisevat samanlaisuutta, roolit valottavat odotusten sävyttämää hyväksyttyä erilaisuutta. Normit seuraavat kuin hai laivaa roolin käsitettä myös siksi, että roolikonflikteista ja rooliodotusten rikkomuksista langetetaan usein rangaistuksia, aivan niin kuin esitysten onnistumisista puolestaan seuraa palkintoja. Vakavaksi asian tekee se, etteivät sanktiot ole aina vain vertauskuvallisia.

Mead näytti joka tapauksessa liittävän roolinoton ja normeihin samastumisen niin vahvasti yhteen, että hänen ajatteluunsa perustuvassa varhaisessa symbolisessa interaktio-nismissa roolit ja normit nyöritettiin kiinteästi toisiinsa. Toisaalta myös tällaista ajattelutapaa voidaan ymmärtää, sillä ihmiset tulevat usein rooliensa kaltaisiksi tunnistamatta sen enempää normien ja roolien ohjaavaa vaikutusta kuin omaa itseään roolien ja normien alta. Kiintoisaa onkin, miten lähelle yhteiskunnan rooliodotuksia ja normeja ihmiset sallivat oman persoonansa muovautua, ja katoavatko rajat oman itsen ja roolien väliltä jossakin vaiheessa kokonaan. Keskeistä on tällöin se, missä vaiheessa nuo rajat piirtyvät esiin, jos ne ovat syntyäkseen.

Eroa minuuden ja omaksutun roolin välillä on myöhemmin kuvattu roolietäisyyden käsitteellä.³⁰⁷ Vaikka Meadin ajatus roolin ja persoonan yhtymisestä voi olla kuvauksena myös tosi, se ei tee reflektiivistä tutkimusta tarpeettomaksi vaan korostaa kriittisen asennoitumisen merkitystä sekä tieteessä että arkielämässä. Roolit on tärkeää tunnistaa, mikäli halutaan välttää joutumista niiden vangeiksi.

Yhden selityksen siihen, miksi Mead katsoi ihmisten olevan pitkälle rooliensa muovaamia, tarjoaa se, että hän ajatteli roolin käsitteestä toisin kuin uudempi rooliteoria. Hänelle roolin käsite palveli pikemminkin kielifilosofian lingvistisenä apuvälineenä, jonka tehtävänä oli perustella semanttista universalismia, eikä se siten liittynyt normeista kiinnostuneeseen sosiologiaan. Rooli voidaankin ymmärtää joko käsitteenä, joka kuvaa keino-tekoista ja ulkopuolelta annettua tehtävää, tai (Meadin tapaan) käsitteenä, joka kuvaa ihmisen situaatiota eli olemisemme perustilannetta. Myös monet eksistenssifilosofit ovat ajatelleet, että ihminen on aina väistämättä jossakin roolissa, vaikka se ei olisikaan hänen toiveidensa eikä todellisen minuutensa mukaista.³⁰⁸ Joka tapauksessa Goffman hyötyi Meadin työstä, jonka kautta hänkin näyttää huomanneen, miksi minuu ei voi olla yhtä aikaa tarkastelija ja kohde, vaan reflektiivisyyteen tarvitaan toiseutta, mikä painottaa rooleissa olemisen väistämättömyyttä. Tämän merkiksi Goffman kirjoittaa artikkelissaan ”Footing”: ”Meadin termin ’objektiminä’ [me], joka yrittää sisällyttää itseensä ’subjektiminän’ [I], tarvitsee siihen aina toisen ’subjektiminän’ [I].”³⁰⁹

³⁰⁷ Erving Goffman käsitteli roolietäisyyttä eritoten teoksessaan *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction – Fun in Games & Role Distance* (1961). Ks. Filipe Carreira da Silva (2007, s. 88). analyysia Goffmanin esittämästä roolietäisyyden käsitteestä ja sen liittymisestä Meadin roolinoton käsitteeseen.

³⁰⁸ Tyypillinen on esimerkiksi Jean-Paul Sartren analyysi roolissa olemisen ongelmallisuudesta teoksessa *L'Être et le Néant – Essai d'ontologie phénoménologique* (1943). Ks. Mitchell Aboulafian teosta *The Mediating Self – Mead, Sartre, and Self-Determination* (1986).

³⁰⁹ Goffman alun perin vuonna 1979 kirjoittamassaan artikkelissa; teoksessa *Forms of Talk* (1981, s. 148).

5.1.1. Viiteryhmäteoria

Meadilta vaikutteita saaneessa viiteryhmäteoriassa on paneuduttu siihen, miten yksilöt tulkitsevat ryhmiä, joihin he kuuluvat. Viiteryhmäteorioita sanotaan myös sosiaalisen vertailun teorioiksi, ja niissä tutkitaan, millä tavoin yksilöt vertaavat tilannettaan eri ihmiskategorioihin ja kuinka nuo ryhmät vaikuttavat heidän asenteisiinsa ja käyttäytymiseensä.

Myös Mead tunnisti ja tunnusti eri ryhmien erot ajatellessaan, että ihmisen minuus kehittyy täysin ”vain mikäli hän ottaa sen jäsentyneen sosiaalisen ryhmän asenteet, johon hän kuuluu [*only in so far as he takes the attitudes of the organized social group to which he belongs*]”.³¹⁰ Maininta saattaisi kuulostaa painostavalta, ellei siitä alleviivattaisi ’sosiaalisten ryhmien jäsentyneisyyttä’. Juuri tämän viiteryhmäteoria onkin halunnut nostaa esiin korostaessaan, kuinka tärkeänä ihmiset kokevat sen, että he kuuluvat oikeaan ryhmään. Niinpä viiteryhmäteoreetikot pyrkivät selvittämään, miten yksilöt lukevat itsensä osaksi sellaista ryhmää, jonka jäsenillä on hänen itsensä kanssa samankaltaisia ominaisuuksia. Viiteryhmäksi sanotaan ihmisiä, joiden odotuksista rooli muodostuu ja joiden kanssa käytävän vuorovaikutuksen tulosta roolikäyttäytyminen on.

Käytännössä viiteryhmät voivat olla hyvin epämääräisiä, kuten rikkaat, köyhät, hyvinvoivat, pahoinvoivat, ystävät, kollegat, suomalaiset tai sukulaiset, ja eri ominaisuuksista voi yhteisten nimittäjien perusteella muovautua roolikasautumia, joissa tärkeimmät roolit klusteroituvat muodostaen yksilölle vertaisryhmän. Jos roolikasautuma muodostaa ristiriidattoman kokonaisuuden, voidaan puhua roolitasapainosta; muussa tapauksessa taas rooliristiriidoista. Rooliristiriitoja esiintyy, jos sama ihminen joutuu useiden ristiriitaisten rooliodotusten kohteeksi, mikä puolestaan voi johtua ristiriitaisista roolikasautumista ja jäsenyyksistä eri viiteryhmissä. Esimerkiksi tiedeyhteisö saattaa odottaa professorilta puolueettomuutta ja sitoutumattomuutta taloudellisiin intresseihin, kun taas yliopiston hallinto odottaa hänen pystyvän myymään tiedettä ja hankkimaan sitä kautta rahaa yrityksiltä. Pursiseura luottaa hänen osallistuvan viikonlopun regattaan, kun taas hänen perheensä odottaa malttamattomasti lähtöä pyhäpäivän piknikille, joten ei ole ihme, jos huolenaiheita ja ristiriitoja riittää.

Viiteryhmäteoroiden mukaista on erottaa rooli ja status toisistaan. Alan uranuurtaja Robert K. Merton (1910–2003) otti viiteryhmän käsitteen käyttöön roolimalleja koskevassa työssään, jossa hän tutki lääketieteen opiskelijoiden sosialisatiota. Roolilla viitataan siihen, mitä lääkäri tekee, ja statuksella siihen, mitä lääkäri on. Rooli on tällöin lääkäriltä odotettu käyttäytyminen, kun taas status on asema, jota hän esittää.³¹¹ Viiteryhmäteorioissa on todettu, että ryhmien vaikutus yksilöihin voi olla huomattava, vaikka ryh-

³¹⁰ MSS, s. 155.

³¹¹ Roolimallin käsitteen käyttöönotosta ja ”itseään toteuttavan ennusteen” käsitteen määrittelystä tunnettu Robert K. Merton piirsi roolin ja stauksen välille tiukan eron muun muassa teoksessaan *Social Theory and Social Structure* (1968). Merton sai vaikutteita myös Meadilta, ja hän laati Meadin teoksista *Mind, Self, and Society* ja *The Philosophy of the Act* arviot *Isis*-nimiseen lehteen (1935, vol. 24, s. 189–191 ja 1940, vol. 31, s. 482–483). Ne sisältyvät Peter Hamiltonin vuonna 1992 toimittamaan kokoelmaan *George Herbert Mead – Critical Assessments*, vol. 1 (s. 15–16 ja 32–33). Kuten da Silva ja Vieira aivan oikein huomauttavat, artikkelissaan ”Books and canon building in sociology – The case of Mind, Self, and Society” (2011, s. 374), Mertonin viittaukset Meadiin edellä mainitussa teoksessa ovat kuitenkin vain kursorisia. Tämä ei tosin estä ajattelijoiden rinnastamista tai näkemästä heidän roolin käsitteeseensä sisältyviä analogioita.

mien ja yksilöiden välillä olisi etäisyyttä ja vaikka ihmiset eivät olisi ryhmissä fyysisesti läsnä. Internetiä, joukkotiedotusta ja sosiaalista mediaa analysoiva tutkimus on edelleen soveltanut viiteryhmäteorioiden jo 1960-luvulla saavuttamia tuloksia, mikä osoittaa, kuinka kauaskantoista meadiläinen vuorovaikutuksen analysoiminen ja symbolisen interaktionismin introdusoituminen sosiaalipsykologiaan on ollut.

5.1.2. Sosiaalisen poikkeavuuden teoria

Sosiaalisen poikkeavuuden teoria ja tutkiminen olivat pitkään symbolisen interaktionismin varaan perustettujen vuorovaikutusteorioiden suosituimpia sovellutusyhteyksiä.³¹² Poikkeavuuden teorioissa tutkittiin, miten yhteiskunta ensin leimaa tietyt teot poikkeaviksi ja kuinka yksilöt tämän tuloksena reagoivat muiden arvioihin sekä joissakin tapauksissa soveltavat poikkeavuuden leimoja myös itseensä.

Poikkeavuuteen liittyy leimautumista, jolla voidaan tarkoittaa ensinnäkin erilaiseksi erottumista ja toiseksi myös yksilön taipumusta käyttäytyä hänelle määritellyn roolin mukaisesti. Tyypillistä on, että varsinkin pienillä paikkakunnilla, joilla elämäntavan tarkkailu on yleistä, julkisuudessa eniten näkyviltä henkilöiltä, kuten lääkäreiltä, opettajilta ja pastoreilta odotetaan roolinsa mukaista käytöstä niin työtehtävissään kuin uimarannoillakin. Erilaisilta vaikuttavat ihmiset taas leimataan helposti saitureiksi, työtä vieroksuviksi, tärrähtäneiksi tai ainoastaan ”erikoisesti pukeutuviksi”. Mikäli ihmiset alkavat itse uskoa huhuihin, juoruihin ja mielipiteisiin, joiden mukaisesti he havaitsevat itsestään ajateltavan, rooli voi muuttua osaksi heidän identiteettiään. Tässä onkin kohta, jossa Meadin symbolinen interaktionismi ja sosiaalisen poikkeavuuden teoria murtuvat irti toisistaan.

Meadin ajatus roolin muuttumisesta osaksi identiteettiä on sinänsä valaiseva ja selitysvoimainen, mutta sosiaalisen poikkeavuuden teorioissa sitä voidaan pitää lähinnä varoittavana esimerkkinä. Leimautuminen voi nimittäin johtaa myös kielteiseen roolin oppimiseen ja sisäistämiseen, kuten sellaisen rikoksesta tuomitun tapauksessa, joka alkaa itsekkin uskoa ympäristönsä negatiivisiin käsityksiin itsestään ja jonka paluu normaaliin elämään vaikeutuu ympäristön langettamien leimojen vuoksi. Meadiläisesti ajatellen hän ottaa suhteessa itseensä ne asenteet, jotka hän päättelee toisilla ihmisillä olevan, ja näin myös poikkeavuus vahvistuu. Yhteiskunnan normit ja asenteet voivat tuottaa poikkeavuutta rajaamalla normeja rikkoneet ulkopuolelleen, ja tällaista poikkeavuuden sisäistämistä ja oppimista sanotaan sosiaalipsykologiassa yleisesti sekundaariseksi poikkeavuudeksi.

Arkipäiväisen ja viattomalta näyttävän esimerkin tarjoaa luottohäiriömerkintöjen keruu ja kaupustelu, jonka mukaisesti yksityinen firma käyttää suurta valtaa pitämällä sinänsä mitättömistä ja usein vain pienehköistä maksuhäiriöistä rekisteriä. Tällaiselle mustalle listalle päätyminen merkitsee pahimmillaan sitä, ettei kertarikkeeseen syyllistyneelle ihmiselle myönnetä jatkossa sen enempää puhelinliittymiä, lainoja kuin vuokra-asuntojakaan. Yksi maksamatta jäänyt lasku voi siis tuhota ihmisen koko elämän ja käynnistää vilppi-

³¹² Poikkeavuutta on symbolisen interaktionismin yhteydessä pitänyt esillä muiden muassa Norman K. Denzin teoksessaan *Symbolic Interactionism and Cultural Studies* (1992). Hänen näkemyksiinsä sosiaalisesta poikkeavuudesta ovat vaikuttaneet lisäksi parsonsilainen rakenteellinen funktionalismi ja millsiläinen konfliktiteoria. Sekä poikkeavaksi että ei-poikkeavaksi määrittymisen ovat meadiläisittäin seurauksia roolinotosta, ja molemmat tapaukset voidaan arvottaa sekä negatiivisesti että positiivisesti.

kierteen, jolloin kontrollijärjestelmän seuraukset pikemminkin tuottavat häiriökäyttäytymistä kuin estävät tai vähentävät sitä.

Normisosiologian näkökulmasta häiriökäyttäytymistä pidetään usein vain ongelmallisenä normien rikkomisena, mutta funktionalistisesti ajatellen myös rikkomusten paikantamisella ja rikkoneiden nimeämisellä voidaan katsoa olevan jokin tehtävä yhteiskunnassa, esimerkiksi syntipukkien osoittaminen. Tämä ohjaakin pohtimaan ”normaalina” ja ”oikeana” pidetyn asemaa yhteiskunnassa: kuinka oikeutettuja tai oikeudenmukaisia valtaa käyttävien tahojen ylläpitämät rooliodotukset ovat, mihin yhteiskunnan pyrkimykset vaatia yksilöiltä tietynlaista käyttäytymistä perustuu ja miksi yksilöiden pitäisi noudattaa enemmistöjen valintoihin nojaavaa lausuttua tai lausumatonta käsikirjoitusta? Ovatko kirjoitetut lait puolestaan mitään muuta kuin kansan enemmistön, taloudellisten vallankäyttäjien tai diktaattorien mielipiteitä?

Vaikka Mead vaikuttaakin yhtenäiskulttuurin puolestapuhujalta, hänen käsityksensä demokraattisesta ja tasa-arvoisesta yhteiskunnasta kääntävät pois ainakin osan häntä kohti osoittavista syytösten seipäistä. Ajattelihan Mead alun alkaen niin, että yhteiskunnan tulisi olla oikeudenmukainen ja tasapuolinen. Hänen sosiologinkatseensa pyrki luonnostelemaan sellaista yhteiskuntaa, jossa poikkeavuus ei ensinkään erottuisi tai leimautuisi poikkeavuudeksi, ja näyttöä tästä antaa hänen käsityksensä moneen ryhmään kuulumisesta. Voidaankin sanoa, että Mead ajatteli erilaisuudesta ja poikkeavuudesta melko eri tavalla kuin sosiaalisen poikkeavuuden teorioita kehittäneet sosiologit, sillä hän oli ensisijaisesti makrotason ilmiöistä kiinnostunut yhteiskuntafilosofi.

Vaikka erilaisuuteen ja poikkeavuuteen liittyvä normien rikkominen onkin sosiaalisen poikkeavuuden teorioiden ja normisosiologian näkökulmasta vain ”epäonnistunutta sosiaalistumista”, se voi olla myös normien kokemista epäonnistuneiksi. Niinpä huomion kiinnittäminen pelkkään poikkeavuuteen on havaittu viime vuosikymmeninä ideologiseksi tavaksi tehdä tutkimusta. Vaikka sosiaalisen poikkeavuuden teorit pyrkivätkin olemaan kriittisiä ja reflektiivisiä, ne korostavat käyttäytymisen valtavirtoja sekä tuottavat itse tuota poikkeavaksi erottautumista ja sopeutumisen sekä normalisoimisen painetta. Niinpä teorioita on jouduttu täydentämään ja korjaamaan kiinnittämällä huomiota valtakulttuurien omaan rakentumiseen sekä pohtimalla, kuinka valtakulttuurit itse luovat poikkeavuutta aiheuttavia normeja omalla enemmistökäyttäytymisellään. Tämän merkiksi monet vähemmistöistä kiinnostuneet tutkijat eivät enää sano itseään mielellään vähemmistötutkijoiksi vaan ironisesti enemmistötutkijoiksi, jotka pyrkivät porautumaan kriittisesti siihen, millaisia esimerkiksi etniset tai seksuaaliset valtakulttuurit ovat omassa roolien rakennustyössään.

5.1.3. Vuorovaikutuksen dramaturginen lähestymistapa

Kuten jo tämän luvun alussa viittasin, pisimmälle symboliseen interaktionismiin liittyvää roolien käsittämistapaa on kehitellyt kanadalaisyyntyinen ja Chicagon yliopistossa vuonna 1953 tohtoriksi väitellyt Erving Goffman, joka tunnetaan yksittäisistä tilanteista ja läsnäolon sosiaalisista hetkistä kiinnostuneena mikrososiologina. Goffman käsitteli ihmisten kasvokkaisia vuorovaikutustilanteita ja toimintalogiikoita, joita ihmiset noudattavat arkielämässään. Hänen voi katsoa soveltaneen Herbert Blumerin luomaa sosiaalisen

vuorovaikutuksen ideaa ja tulkintakehikkoa yksilöiden välisiin kohtaamisiin tavalla, joka muistuttaa myös strukturoituneita sosiaalisen vaihdon teorioita. Goffman ei kuitenkaan pitänyt kiinnostuksensa kohteena ensisijaisesti ihmisen tajuntaa ja merkityksiä, kuten Harold Garfinkel, vaan hän piti analyysinsä kohteena ja mittakaavana ihmisille syntyviä sosiaalisia tilanteita. Meadilta ja Blumerilta on lähtöisin Goffmanin rakkaus minuutta koskeviin kysymyksiin ja inhimillisen toiminnan ilmaisulliseen (*expressive*) sekä vaikutelmia tuottavaan (*impressive*) luonteeseen.³¹³

Ensimmäisessä laajaa huomiota saaneessa teoksessaan *The Presentation of Self in Everyday Life* (suom. *Arkielämän roolit*) vuodelta 1956 Goffman esitteli ”dramaturgisena” tunnetun ajattelutapansa, että maailma on teatteri, jonka näyttämöllä ihmiset esittävät minuuttaan. Tällainen sovellus onkin varsin luonteva, sillä teatterialan sanasto liittyy lähes sellaisenaan symbolisen interaktionismin rooliteoriaan. Goffmanin ajatus on, että sosiaalisuus koostuu läsnäolosta näyttämöllä, jossa näyttelijöiden pitää antaa itsestään roolin mukainen vaikutelma yleisön seurattessa näytöstä. Goffmanin dramaturgiassa keskeiseksi nousee vaikutelmien hallinta (*impression management*), jonka tehtävänä on taata esityksien onnistuminen ja estää roolikömmähdykset eli lipeämiset rooliodotuksista. Sosiaalisen elämän perusperiaatteeksi muodostuu tällöin hämmennyksen välttäminen, jolloin näyttelijän kyvyllä korjata ja selittää pois erehdyksiään on yhtä tärkeä merkitys kuin yleisön halukkuudella hyväksyä rooleistaan live-esitysten mokaajien yritykset pelastaa omat kasvonsa. Juuri tästä sai nimensä Goffmanin teosta edeltävä artikkeli ”On face-work”, joka käsittelee ”kasvotyötä”.³¹⁴ Kasvojen säilyttämisen kannalta tärkeää rituaalissa on uskottavuus, jolla näyttelijä sitoutuu roolinsa läpiviemiseen, sillä kömmähdysten anteeksi-antaminen on mahdollista vain yleisöltä ja kanssänäyttelijöiltä saatujen täydentävien esitysten kautta. Tässä mielessä roolit ja vuorovaikutus hahmottuvat seremoniaksi, jonka onnistunut läpivienti koetaan yhteisen edun mukaiseksi ja suorastaan pyhäksi asiaksi.

Esimerkiksi lentoemännän täytyy ennen koneen lähtöä viedä läpi turvaohjeita koskeva rituaalinsa, ja vaikka se monien matkustajien mielestä saattaakin näyttää naurettavalta, he mukautuvat noudattamaan ohjeita ja suhtautuvat ymmärtäväisesti matkustamohenkilökunnan huolehtimiseen, sillä onhan kyseessä kaikkien lentokoneessa olevien turvallisuus. Tai ministerin, joka on unohtanut paperille kirjoitetun puheensa kotiin, sallitaan lausua avajaissanansa päästään ja hieman tavallista lyhyemmin, sillä tämänkaltaisen ymmärtäväsyyden kautta tärkeä tilaisuus voidaan pelastaa, säästyään pitkältä esitykseltä sekä vauhditetaan siirtymistä kahvinjuontiin. Sen sijaan yhtä suopeasti ei varmastikaan suhtauduta syrjintää julkisesti vastustavaan virkamieheen, jonka paljastetaan kertoneen rasistisia vitsejä saunaillassa, eikä ymmärtäväisyys ulotu kovin helposti myöskään pörssiosakkeita omistavaan kommunistiin, veropetoksesta kiinni jääneeseen verovirkailijaan, haureuden-

³¹³ Meadia ja Goffmania on käsitellyt sosiologiselta ja minuuden muodostumista sekä olemassaoloa koskevalta kannalta Norman Wiley artikkelissaan ”Notes on Self Genesis: From Me to We to I”, joka on julkaistu alun perin *Studies in Symbolic Interactionism* -lehdessä 1979, vol 2. (s. 87–105). Viitattu Peter Hamiltonin toimittaman kokoelmateoksen *George Herbert Mead: Critical Assessments* osasta 4 (s. 110–126 ja erityisesti s. 119).

³¹⁴ Ks. Erving Goffmanin artikkelia ”On face-work” vuodelta 1955 hänen kokoelmateoksessaan *Interaction Ritual – Essays on Face-to-Face Behavior* (1967). Toisin kuin Emmanuel Levinas, Goffman katsoi, että kasvot eivät heijastele sisäistä minuutta, vaan ne luodaan sosiaalisessa vuorovaikutuksessa, jossa ihmiset pyrkivät ”säilyttämään kasvonsa”. Kasvot olivat tässä valossa Goffmanille pikemminkin sosiaalinen naamio kuin henkilökohtainen tai yksilöllinen persoonallisuuden ilmaus.

tekoon syyllistyneeseen pappiin tai työttömän roolissa oleskelleeseen hämärien hommien tekijään.

Heidän tapauksissaan on kyse vahvoista rooleista, joista pois putoaminen merkitsee usein katastrofaalista kasvojen menetystä. Roolityön ja vaikutelmien hallinnan epäonnistuminen kyseenalaistaa myös Goffmanin käsityksen, että kaikki sosiaalinen oleminen koostuu *vain rooleista*. On kysyttävä, eivätkö esimerkiksi työttömyys tai Goffmanin ”stigmaiksi” määrittelemät³¹⁵ ominaisuudet, kuten fyysiset vammat, ole myös traagisia ominaisuuksia tai asemia. Vaikka niihin liittyy tietty tulkintarepertuaari, jonka mukaisesti yleisö ja kanssanäyttelijät tuottavat minuuden esityksiä, ne kantavat mukanaan myös yksilöllisiä ja sosiaalisia faktoja. Goffman näyttääkin unohtaneen minäkonseptiostaan kokonaan sen toisen puolen, eli meadiläisittäin ilmaistuna ’itsen’ tai ’I:n’, sekä korostaneen vain sosiaaliseen olemiseen liittyvää minuuden objektivoitumaa, ’me:tä’. Asiaa ei korjaa edes se, että Goffman ajatteli ihmisten aika ajoin vetäytyvän rooleistaan ”takanaäyttämölle”, yksityisyyden piiriin lataamaan akkujaan sekä valmistelemaan uutta esitystä. Hänen mukaansa myös privaatin alueella ihminen vetää vain uutta roolia eikä ihminen ole sosiaalisessa mielessä muuta kuin rooleista koostuva kokonaisuus. Goffmanin käsityksen mukaan mitään aitoa, varsinaista tai todellista minuutta ei ole olemassa, ja ristiriitoja yksilö voi sovittaa lähinnä vaihtamalla keskustelun ja vuorovaikutuksen kehyksiä (*frames*), toisin sanoen siirtämällä tai uudelleenmäärittelemällä puheenaiheita asiayhteydestä toiseen esimerkiksi sen perusteella, haluaako hän ilmaista vakavan näkemyksensä leikin varjolla tai haluaako hän ottaa leikinlaskun vakavasti.³¹⁶

Entä voiko ihmisen minuuksia olla – tai voidaanko sitä uskottavasti kuvata – vain kyseisenlaisena naamioleikkina yhteiskunnallisen systeemin ja sosiaalisen kontrollin tarjoamissa rakenteissa? Sosiaalisen vuorovaikutuksen dramaturgisesta lähestymistavasta valottuu, että välimatka minän esitysten ja todellisen minän välillä kasvaa. Roolien hallitsemiseen liittyvä ongelma sisältyi (tosin *I:n* käsitteen vuoksi lievempänä) myös Meadin ajatteluun, ja onkin vaikeaa uskoa, että ihminen olisi pelkkä kokoelma naamioita, jotka hän on saanut ulkopuoleltaan. Vaikka ihmiset sosiaalisessa vuorovaikutuksessa ovat aina välttämättä myös esityksen kaltaisessa tilanteessa, on muistettava, että naamion takana lymyilee väistämättä jokin tiedostava itse, jonka olemassaolosta todistaa juuri itsensä *esittäminen*. Onpa esitys kuinka todenmukainen tai valheellinen tahansa, naamion takana oleva minuuksia joka tapauksessa määrittää roolisuorituksen laatua ja vastaavuutta omien asenteiden sekä mielipiteiden kanssa. Tässä mielessä Goffmanin dramaturginen lähestymistapa pitää hengissä transsendentaalisen egon ajatusta myös vastustaessaan sitä.

Vertailukohdan Meadin ja Goffmanin näkemyksille rooleissa olemisen hallitsemisesta tarjoaa Emmanuel Levinas teoksessaan *Totalité et infini* (1961). Hänen mukaansa kasvot eivät ole naamionkaltainen peite, jonka taakse minuuksia verhottaisiin, eikä kyse ole myöskään Goffmanin ”kasvotyöstä”, jolle on tärkeää vain ”kasvojen säilyttäminen” rooleja ylläpidettäessä. Sen sijaan Levinasin käsitys kasvoista kuvaa tämän vastakohtaa: todellisen minuuden paljastumista roolien alta, ihmisten aitoutta, moraalista alastomuutta ja haavoittuvuutta. Levinas luonnehtii tätä tapahtumista toisen kasvojen kohtaamiseksi (*le face-à-face*) ja sanoo, että ”[i]hmisen todellinen olemus [*la vraie essence*] näyttäytyy

³¹⁵ Erving Goffman teoksessaan *Stigma – Notes on the Management of Spoiled Identity* (1963).

³¹⁶ Goffman teoksessaan *Frame Analysis – An Essay on the Organization of Experience* (1974).

hänen kasvoissaan, joissa hän on äärettömän Toinen [*infiniment Autre*].”³¹⁷ Omasta mielestäni autenttisen minuuden idean täytyy piillä myös Meadin ja Goffmanin näkemysten taustalla. Kasvojahan ei olisi tarpeen säilyttää muutoin kuin siksi, että sitä vaatii roolien takana asuva esteettisten ja eettisten arvojen tekijä, joka toimii havaintojen kantajana ja jolle myös roolit voidaan vaatia, toisin sanoen inhimillinen minuus.

Rooliteoreettista ajattelua voidaan joka tapauksessa pitää sekä meadiläisessä ja goffmanilaisessa muodossa sosiaalipsykologian edistysaskeleena, sillä sen kautta voidaan valottaa yhteiskuntaelämän normatiivista luonnetta. Normisosiologiaa Goffmanin teoriointi lähestyy herättäessään kysymyksen siitä, *millä ehdoin* vuorovaikutuksen katastrofeja ja mullistuksia yritetään estää ja mitä tapahtuisi, mikäli vuorovaikutuksen osapuolet lopettaisivat teatterin ja pudottautuisivat pois rooleistaan.

Goffmanin näkökulmaa on mahdollista lukea yhteiskuntateorian, joka korostaa sosiaalisten tilanteiden määräävää vaikutusta, kiistää yksilöiden voivan täysin hallita itseään ja pitää rooleista poikkeamista yhteisön kokonaisedun vastaisena. Mutta sitä ei voida pitää makrososiologianäkökulmasta, että Goffman ei uhrannut vaivojaan yhteiskunnan rakenteiden pohtimiselle, kuten Mead, joka paneutui myös talouden ja poliittisen vallan ilmenemismuotoihin ja yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden kysymyksiin. Goffmanin teoria ei myöskään selitä, miksi ihmiset ylipäänsä ovat toistensa kanssa tekemisissä, suosivat esittämäänsä jotakin ja antautuvat näytelmään, jossa vallitsee jatkuva riski kasvojen menetyksestä. Helpompaa kai olisi elää omana itsenään vailla turhaa teatteria ja siihen liittyvää draamaa.

5.1.4. Foucault’laista valtakritiikkiä ennakoiva roolin käsite?

”Amerikkalaisina kapinallisina” Mead ja Goffman ovat luoneet maaperää myös eurooppalaisille teknologisen vallan ja laitostuneisuuden kritiikeille sekä vastarinnan muodoille. Erään niistä muodostaa Michel Foucault’n (1926–1984) esittämä jälkistrukturalistinen hallintovallan, kurinpidollisen vallan, kehoon kohdistuvan biovallan, terveydenhuollon, medikalisoinnin ja klinikoiden arvostelu; tosin erojakin on havaittu. Esimerkiksi lääketieteessä paljon käytetty *Qualitative Research in Health* -oppikirja mainitsee, että

[v]astakohtana Marxille, Durkheimille, Parsonsille ja Foucault’lle teoreetikot, kuten George Mead, Erving Goffman, Max Weber ja Jürgen Habermas, joiden ajatuksia on käytetty terveysdebatteissa, näkevät yhteiskunnalliset laitokset historiallisina ja kulttuurisina luomuksina, jotka vaikuttavat enemmän kuin suora toiminta. He painottavat, että todellinen valta on niiden ihmisten käsissä, jotka osallistuvat sosiaaliseen toimintaan eri konteksteissa. Nämä ihmiset ovat jatkuvassa luomisen ja uudelleenluomisen prosessissa rakentaessaan määritelmiä ja merkityksiä neuvotteluissa instituutioiden edustajien kanssa. [*In contrast to Marx, Durkheim, Parsons and Foucault, theorists George Mead, Erving Goffman, Max Weber and Jürgen Habermas, whose ideas have been used in health debates, view societal institutions as historical, cultural entities that influence rather than direct action. They emphasise the belief that real power lies in the hands of*

³¹⁷ Emmanuel Levinas teoksessaan *Totalité et infini* vuodelta 1961 (s. 266).

people who undertake social action within particular contexts. These people are in a constant process of creating and recreating definitions and meanings during negotiation with institutional representatives.]³¹⁸

Pitääkin paikkaansa, että Foucault piti valtaa enemmän rakenteellisena asiana, kun taas Mead ja Goffman ajattelivat vallan olevan ihmisten käsissä ja heidän työtään. Keskeisin ero koskee subjektin omaa roolia vallan muodostumisessa, sen luomisessa ja siihen asennoitumisessa. Tätä symbolisen interaktionismin teoria ei ole ottanut riittävästi huomioon. Esimerkiksi Anthony Elliott näkee teoksessaan *Concepts of the Self* Michel Foucault'hon viitaten, että

[...] symboliset interaktionistit eivät koskaan täysin selvittäneet niitä erilaisia muotoja, joilla sosiaaliset ja poliittiset valtasuhteet ja hallitseminen liittyvät minuuden rakentamiseen [...]. [(...) *symbolic interactionists never quite spell out the various forms in which social and political relations of power and domination enter into the construction of the self*(...)].³¹⁹

Tämä onkin totta, sillä sen enempää Mead kuin symboliset interaktionistitkaan eivät kiinnittäneet huomiota minuuden historialliseen konstituoitumiseen *erilaisissa* kulttuureissa ja poliittisissa oloissa, vaan heidän tähtäimessään oli alun perin metodisen universalismin ja yhtenäiskulttuurin haave. Sen sijaan tällaista historiallista ”genealogiaa” eli minuuden alkuperän jäljittämistä harjoitti Foucault, joka omaksui käsitteen ’*die Genealogie*’ Friedrich Nietzscheä (1844–1900) yhdistäen sen tutkimuksiinsa siitä, miten *valta* on vaikuttanut moniin historiattomilta näyttäviin asioihin, kuten subjekin, sielun tai minän rakentumiseen.³²⁰ Meadin, Goffmanin ja Foucault’n vertaaminen on epähistoriallista mutta tärkeää sikäli, että heidän muodostamansa prisman kautta Meadin oma yhteiskuntakritiikki voidaan taittaa selvemmin valta-analyyttiseen suuntaan. Asian voi sanoa niin, että Meadin naturalistisessa käsityksessä minuuden konstruoitumisesta oli puutteena tietty epähistoriallisuus, jota Goffmanin ja Foucault’n analyysi täydentää.

Parhaimmillaan Goffman on ollut niissä tutkimuksissaan, joissa hän on onnistunut rekonstruoimaan näkemäänsä sosiaalista teatteria järkipäiseksi toiminnaksi ja identiteettien rakentamisen tekniikoiksi sekä käsitteiksi. Etevä esimerkin Goffmanin kenttätutkimuksesta tarjoaa vuonna 1961 julkaistu ja neljästä esseestä koostuva teos *Asylums* (suom. *Minuuden riistäjät*), jossa hän tarkastelee noin 7 000 potilaan mielisairaalaan lähinnä sen asukkaiden näkökulmasta sekä suhtautuu epäilevästi sairaalalaitoksen julki-

³¹⁸ Ks. Carol Grbichin teosta *Qualitative Research in Health: An Introduction* (2003, s. 40).

³¹⁹ Anthony Elliott teoksessaan *Concepts of the Self* (2014, s. 37). Elliott pitää Meadin minuuskäsitystä liian ”rationalisoituna” (s. 35), vaikka hän toisaalta tunnustaa siihen liittyvän symbolisuuden (s. 50).

³²⁰ Michel Foucault esseessään ”Nietzsche, généalogie, histoire” (1971), jonka suomennos on julkaistu kokoelmassa *Foucault/Nietzsche* (1998). Ks. myös Friedrich Nietzschen vuonna 1887 ilmestynyttä teosta *Zur genealogie der Moral – Eine Streitschrift* (suom. *Moraalin alkuperästä*). ”Itsen tekniikoista” ja ”itsestä huolehtimisesta” kirjoittanutta Michel Foucault’a kiinnostivat myös zen-filosofiat, eikä hänen jälki-strukturalistisena pidettyä ajatteluaan voida ilmeisesti tyhjentää mihinkään koulukuntaan. Postmodernisteihin Foucault’a liittyy hänen pyrkimyksensä järjestellä subjektia koskeva kysymys uudestaan. Se leimasi hänen koko filosofiaansa ulottuen ”tekijän kuolemaa” koskevista pohdinnoista esseessä ”Qu’est-ce qu’un auteur?” (1969) vuosina 1976–1984 ilmestyneisiin seksuaalisuuden historioihin.

lausuttuihin tehtäviin ja tarkoituksiin. Tässä teoksessaan Goffman tavallaan ennakoi Michel Foucault'n myöhempiä valtakriittikkejä. Kirjansa pohjalta Goffmania on usein luonnehdittu ”arkielämän taitavaksi kuvaajaksi”³²¹ ja ”kyvykkääksi esseistiksi”,³²² mutta omasta mielestäni hänen ansionsa eivät typisty pelkkiin tarkkoihin havaintoihin tai retorisesti loistokkaiisiin kuvauksiin. Hänen tutkimustensa pyrkimyksenä oli myös paljastaa yhteiskunnan laitosten julkilausuttujen tavoitteiden sekä niiden tuottamien tulosten välinen ristiriita.

Minuuden riistäjissä hänen analyysinsä kirkkaus näkyi jo ”totalitaaristen yhteisöjen” piirteiden määrittelynä ja luettelointina, mutta teoreettisesti erityisen merkittäviä ovat kuvaukset siitä, kuinka mielisairaalan hoidokeilta riisutaan ihmisarvo viemällä heiltä mahdollisuus osoittaa omaa persoonaansa pukeutumisella ja miten heiltä otetaan pois kaikki yksityisyys, eli juuri se ”backstage”, jolla ihminen voisi koota itseään.

Ajatus siitä, millä tavoin potilaaksi määritelty henkilö sidotaan jatkuvan tarkkailun kohteena olemiseen, tuo elävästi mieleen analyysit, joita Michel Foucault esitti ihmisten elämää läpivalaisevasta vankilasta, Panopticonista, teoksessaan *Surveiller et punir* (suom. *Tarkkailla ja rangaista*). Panopticonissa ihmiset asetettaisiin vartijoiden silmällä pidon alle niin, että vartijat voisivat milloin tahansa nähdä vangit, mutta vangit eivät saisi tietää, milloin vartijat ovat paikalla ja näkevät heidät.³²³ Foucault'n johtopäätös oli, että pelkkä mahdollisuus vartijoiden paikallaoloon ohjaisi vankeja tarkkailemaan itse omaa toimintaansa ja että olettaessaan itseään tarkkailtavan ihmiset alkaisivat noudattaa heille osoitettuja sääntöjä. Kuitenkin tällainen näkemys on yksipuolinen siksi, että sen mukaan valta käsitetään vain objektiiviseksi tosiasiaksi, jonka vaikutukset ovat sopeuttavia. Argumentti on kuin uskovaisten, joka sanoo, ettei hänen uskontoaan voi tarkastella ateisti tai kukaan pitämättä sen oppeja tosina. Yhtä kohtuutonta olisi väittää, että valta pitäisi nähdä väistämättömänä osana ihmisten suhteita. Silloin jätettäisiin huomiotta se, mitä yksilöllisiä *merkityksiä* ihmiset näkevät eri tilanteissa ja pitävätkö he yhteiskunnallisia valtasuhteita lainkaan, aina tai vain aika ajoin vaikuttavina. Myöskään tarkkailu ei välttämättä kykene ulottumaan ihmisten ihon alle, sillä yksilöillä on mahdollisuus rikkoa tai muuttaa yhteiskunnan normeja. Jos kapinan voimia on, ne sijaitsevat joka tapauksessa yksilöissä ja heidän kyvyssään poiketa yhteiskunnan yliyksilöllisistä ja yhdenmukaistavista järjestyksistä, toisin kuin Foucault ajatteli omassa yhteisöllisyyden rakkaudessaan. Myös tätä kautta kohdataan jälleen kognitivismin ja konstuktivismin välinen ero.

Rakenteiden olemusta koskien kyse on siitä, käsitetäänkö valtasuhteet pelkiksi sopimustenvaraisiksi tilanteiksi vai objektiiviseksi ja elämää välttämättä kahlitsevaksi todellisuudeksi. Näkemys vallasta erottamattomana osana todellisuutta vaatisi määrittelemään,

³²¹ Erik Allardtin näkemys Erving Goffmanista teoksessa *Sosiologia I* (1987, s. 61).

³²² Robert M. Farrin luonnehdinta Goffmanista teoksessa *The Roots of Social Psychology* (1996, s. x).

³²³ Michel Foucault vuonna 1975 ilmestyneessä teoksessaan *Surveiller et punir – Naissance de la prison*. Panopticon oli alun perin Jeremy Benthamin esittämä laitosmalli, jonka keskellä on valvontatorni ja jossa seljellä voidaan valvoa keskustornista vankien huomaamatta. Tärkeää on mielikuva jatkuvasta tarkkailusta, tarkkailijoiden anonymisoiminen ja tarkkailtavien näkeminen kielteisellä tavalla yksilöinä, joita rangaistaan erilaisuudesta.

Foucault'n mukaan Panopticon ei ole pelkkä rakennus vaan symbolinen malli, jonka mukaan on rakennettu kouluja, sairaaloita, lasiseinäisiä toimistoja ja turvakameroilla varustettuja tavarataloja ja joka siten kuvastaa nyky-yhteiskunnan kaikkialle ulottuvaa valvontaa. Panopticonin arkkitehtuurista ks. Foucault'n teoksen kuvaa 17.

kenen tai keiden toimesta valta nähdään ”osana todellisuutta”. Usein onkin niin, että juuri usko vallan yliyksilölliseen luonteeseen velvoittaa sitoutumaan liberalistisen ja yksilöllisen ihmiskuvan vastaiseen yhteiskuntäkäsitykseen. Sen mukaan yksilön asioista päättää aina joku toinen, ja näin selittyy se, miksi pelkkä oletus vallasta yliyksilöllisenä suhteena pitää valtasuhteita yllä.³²⁴

Olennaista on, *tunnistavatko* ihmiset asemansa vapaina ja vastuullisina toimijoina, vai alistuvatko he epätoivoon ja – mikä epätoivoa herättävintä – epätoivoon täysin turhaan. Foucault saattaa hyvinkin olla oikeassa ajatellessaan, että valta on väistämätön osa situatiotamme ja minuuden rakentumista. Mutta hänen näkemyksensä, että valta ei ole yksilöiden välinen vaan yliyksilöllinen suhde, peittää helposti mahdollisuuden, että ihmiset toimisivat itsemääräävästi ja omaehtoisesti vallan kaikista kauhuista ja elämää kurjistavista pikkuilkeyksistä *huolimatta*.

Foucault voi siis olla oikeassa siinä, että valtaa ei voida erottaa ihmisen subjektin muodostumisesta ja itseymmärryksestä, mutta meadilainen ja goffmanilainen ajattelu perii voiton käsityksessään, jonka mukaan ihmiset joka tapauksessa *tuottavat ja luovat* nämä rakenteet ja suhteet. Tässä mielessä tutkijan on helpompi asettua meadilaisen ja goffmanilaisen tulkinnan taakse, sillä symbolinen interaktionismi jättää portin auki muun muassa identiteettineuvottelujen tapaisille dialogisille ratkaisuille sekä sen tyyppiselle toimijuuden teorialle, joka tunnustaa yksilöiden suvereniteetin tehdä omassa elämässään valintoja. Yksilöllä on luonnollisesti kaksoisrooli sekä rakenteiden tuottajana että niistä irti pyrkivänä subjektina. Lisäksi neuvotteluihin antautuminen sinänsä voidaan nähdä alistumisena rakenteille, minkä Foucault’n analyysi puolestaan etevästi tuo esille. Valta ei ole normiin rajoittuva potentiaali tai voima, vaan se on tämä rajankäynti sinänsä, mikä osoittaa vallan suhdeominaisuuksia ja valtaan liittyvien ongelmien kompleksisuutta.

Goffmanin nerokkuus näkyi, paitsi vastarinnan eri muotojen kuvauksina, myös siinä, ettei hän tuominut suoraan myöskään vallan kahvaan joutuneita työntekijöitä. Sen sijaan hän piti laitoksissa toimivan henkilökunnan käyttäytymistä seurauksena sellaisesta järjestelmästä, joka pysyy yllä ja uusintaa itseään antamalla työntekijöille jonkin verran enemmän valtaa kuin hoidokeille sekä peittämällä periaatteelliset ongelmat käytännön vaikeuksien kanssa kamppailemiseen ja arkipäiväiseen selviytymiseen. Voisi nähdä, että juuri tällä tavalla poliittinen hallitseminen yleensäkin tapahtuu, kun vallankäyttäjät laittavat ihmisryhmät riitelemään keskenään voidakseen jatkaa oman hyvinvointinsa rakentamista. Goffmanin ja Foucault’n tapaisten yhteiskuntatieteilijöiden aktiivisuus on ollut poliittisesti suuriarvoista, sillä se on taistellut yhteiskunnassa esiintyvää valheellisuutta vastaan ja luonut edellytyksiä epäeettisen vallankäytön arvostelulle. Siten se on toteuttanut myös Meadin alkuperäisiä tavoitteita kansanvaltaisesta ja tasa-arvoisesta yhteiskunnasta.

³²⁴ Esimerkiksi Roman Madzia kirjoittaa *Pragmatism Today* -aikakauskirjassa (Summer 2011, s. 159–160) Meadin ja Foucault’n vertailussaan seuraavasti: ”As well as Foucault, Mead thoroughly examined the relation of individual and society in terms of social control. What is interesting though, Mead’s conclusions differ enormously from those of Foucault even though they both can be identified as social determinists of some sort. As we know, the picture of the relation between society and an individual we are presented by Foucault is rather a pessimistic one. He can not see any possibility for an individual how to set free from certain social forces, not to speak about her potential of changing society. However, even if we take the historical point of view, what Foucault says, is apparently not true; and Mead is well aware of that. For Mead, the fact that an individual is able to change (sometimes quite radically) the course of society’s life comes very naturally.”

Vaikka Meadilla ei ollut välittömästi tekemistä sen enempää Foucault'n kuin Goffmaninkaan kanssa, hänen käsityksensä rooleista ulottuu koko nykyaikaisen sosiologian ja sosiaalipsykologian alueelle. Esiteoreettisena pohjatyönä sekä ajatusten potentiaalina sillä on nähdäkseni ollut huomattava vaikutus ihmistutkimuksen ja filosofian koko kenttään. Vaikka nämä klassikot eivät viittanneetkaan toisiinsa, heidän yhtenevyyksiään ja yhteistä merkitystään sosiaalipsykologialle osoittaa se, että kutakin mainittua ajattelijaa käsittelevä sekundaarikirjallisuus vilisee viittauksia kyseisten sosiaalitieteilijöiden välillä, ja tämän johtopäätöksen tueksi esittämäni viitekanta olisi ylöskirjoitettuna lähes yhtä pitkä kuin tämän tutkimuksen kirjallisuusluettelo.³²⁵

5.2. Maailma ilmiönä

Mead ilmaisi vastenmielisyytensä mittaavaa ja määrällistä ihmistutkimusta kohtaan jo nuorena tutkijana vuonna 1894 pitämässään esitelmässä ”The Problem of Psychological Measurement”.³²⁶ Hänen arvostelunsa ei ollut vain menetelmäopillista, vaan sillä oli myös valtaan liittyvä tiedepoliittinen merkitys. Halullaan irtautua empirismistä Mead osoitti samoja pyrkimyksiä kuin kiinnostuksellaan ryhmiä, vähemmistöjen integroimista ja rauhantyötä kohtaan. Kyseessä oli yritys soveltaa tieteen mahdollisuuksia ihmisten hyvinvoinnin, yhteisymmärryksen ja itseymmärryksen lisäämiseen. Toisella tavalla sanottuna hänen tähtäimessään oli se, miten tiede syntyy elämismaailmasta ja miten tieteellisen tiedon pitäisi palautua takaisin tutkittujen ihmisten yhteyteen.

Behavioristisessa tutkimuksessa ihmisen toimintaa pyrittiin redusoimaan eli palauttamaan käyttäytymisosiinsa, ja käyttäytymistä tutkittiin ärsykkeistä ja reaktioista muodostettujen mallien avulla. Tällaisen tutkimusotteen kautta ihmisten mielekäs *toiminta* typistettiin koejärjestelyihin sisältyvien oletusten mukaiseksi *käyttäytymiseksi*. Myös behaviorismin oma nimi tulee englannin kielen sanasta ”*behaviour*”, joka merkitsee ’käyttäytymistä’. Meadin ajattelun näkökulmasta ihmistä ei pitäisi eristää luonnollisesta ympäristöstään, eikä tietoista toimintaa pitäisi typistää pelkästään ”käyttäytymiseksi”, vaikka se tieteellisiä analyyseja varten saattaakin näyttää joskus tarpeelliselta. Ongelmiksi muodostuisivat tutkimuksen esiteoreettiset ja ideologiset oletukset, jotka koskevat ihmisen olemusta.

Meadin ajattelussa behaviorismin kritiikin voidaan sanoa näkyneen seuraavanlaisena, tutkimuksen taustaehtoihin pureutuvana johtopäätöksenä. Koska tutkimuksen kohteet, eleet, eivät ole merkityksiltään eivätkä asemaltaan yksiselitteisiä, vuorovaikutuksen tutkimisessakaan ei pitäisi olla kyse vain ärsykkeiden *aiheuttamien* reaktioiden mekanistisesta

³²⁵ Erinomaisen esimerkin minuuden problematiikan ympärille rakentuvasta meadiläisyyden soveltamisesta antaa Anthony Elliott edellä mainitussa ja alun perin vuonna 2011 ilmestyneessä teoksessaan *Concepts of the Self*, jossa on yhdistetty ansiokkaasti Meadin, Goffmanin ja Foucault'n ajatuksia kenenkään kärsimättä, ja unohtamatta myöskään psykoanalyttista teoriaa. Tematiikan yhteisyyden ja sen rakentumisen valtakysymysten ympärille totesin itse jo kirjassani *Minän rakentuminen ihmistieteissä* vuodelta 1994 ja teokseni *George H. Mead ja symbolinen interaktionismi* (2015) pääluvussa 9.

³²⁶ Esitelmä ”The Problem of Psychological Measurement”, jonka Mead piti Yhdysvaltain Psykologisen Yhdistyksen kokouksessa, on julkaistu yhdistyksen kokoelmateoksessa *Proceedings of the American Psychological Association* vuonna 1894 (s. 22–23).

kuvailemisesta tai mittaamisesta. Jo eleiden syntyyn liittyy *tulkintaa*. Lisäksi eleet perustuvat *suhteeseen* osapuolten välillä. Tämä merkitsee, ettei ihmistutkimuksen kohteeksi ylipäänsä pitäisi rajata mitään oliota, yksittäistä aktia tai reaktiota, joka antautuisi kuvailtavaksi tai lähestyttäväksi objektivistisen määrittelyn kautta ”tosiasiana”, kuten ajateltiin positivistisessa tutkimuksessa.³²⁷ Sen sijaan tutkimuksen kohteena voisivat olla ne *suhteet*, joissa vuorovaikutusta tapahtuu: ilmiö kokonaisuudessaan. Tutkimukselle keskeiseksi tulee se, miten todellisuus *ilmenee* inhimilliselle tajunnalle, ja se, kuinka inhimillinen tietoisuus luo sekä muovaa merkityksistä ja tulkinnoista syntyvää todellisuutta. Juuri tällaiset kiinnostukset yhdistivät Meadin ajattelua ja myöhemmän symbolisen interaktionismin representationistista muotoa Edmund Husserlin kehittämään fenomenologiaan.³²⁸

Niille oli yhteistä katsomus, että (1) ilmiöitä ei pitäisi sulkea laboratorioihin tai muihin eristettyihin oloihin, joissa todellisuutta yritetään ”tuottaa uudelleen”, sillä saatu tieto ei tällöin koske todellisuutta vaan siitä laadittua lavastetta. Toiseksi (2) ihmisiä ei tulisi esineistää irrallisiksi tutkimuskohteiksi vaan nähdä tutkittavat henkilöt persoonina sekä osana ihmissuhteita, historiaa ja luontoa. Ja kolmanneksi (3) tieteellisen tiedon pitäisi palautua siihen merkitysyhteyteen, josta se on lähtöisin, eli tutkittujen ihmisten keskuuteen. Osoittamalla palvelevansa tutkittavia ihmisiä tiede voisi oikeuttaa itsensä objektivointi- ja vallankäyttösytyksiä vastaan.

Mead pyrki puolustamaan omaa tieteellistä metodologiaansa behavioristien esittämää kritiikkiä kohtaan tukeutumalla vuorovaikutukselliseen ihmiskäsitykseen. Tämä sitoumus jäi myös leimaamaan hänen ajatteluaan eräänlaisena defensiivisenä heikkoutena: puolustuksellisenä kiinnittymisenä interaktionismiin. Näissä korostuksissa silmiinpistäviä ovat olleet Meadin historialliset yhteydet uushegeliläisyyteen,³²⁹ mutta hänen ajattelunsa kokonaisuuksia korostavassa luonteessa voidaan nähdä yhtymäkohtia myös sosiaaliseen konstruktioismiin,³³⁰ joka on pitänyt ihmisten arkielämässä rakentuvien todellisuuskäsitysten ja identiteettien tutkimista tehtävänä.

Kuten jo edellä totesin, Meadin ajatteluun välittyi hyvin todennäköisesti piirteitä Wilhelm Wundtin kansainpsykologiasta. Kansainpsykologiaan ja Meadin edustamaan

³²⁷ Positivismin kritiikistä ks. esim. Meadin teoksia *MT* (s. 456–466) ja *SP* (s. 285–292).

³²⁸ Meadin ja Husserlin yhtymäkohdat on tosin useasti paikannettu egopsykologiaan eikä todellisuuden ilmenemistä koskevaan havainnon teoriaan. Esimerkin tästä tarjoaa Van Meter Ames *Philosophy and Phenomenological Research* -lehden numero 15 (1955) sinänsä harvinaisessa, molemmat ajattelijat rinnastavassa, artikkelissaan ”Mead and Husserl on the self” (s. 320–331). Meadin ja Husserlin vertaileminen sekä yhdistäminen on siis melko varhaista perua, ja puutteena voidaankin pitää, ettei Husserlin fenomenologian ja Meadin todellisuuskäsityksen suhteita ole tarkemmin eksplikoitu tutkimuksissa. Parasta näyttöä kyseisestä tutkimuslinjasta antaa edelleen Maurice Natanson alun perin vuonna 1956 julkaisemassaan teoksessa.

³²⁹ Meadin saksalaisia aatehistoriallisia juuria on tutkinut erityisesti Hans Joas teoksessaan *Praktische Intersubjektivität – Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead* vuodelta 1980.

³³⁰ Meadin katsotaan antaneen vaikutteita, paitsi etnometodologialle, myös sosiaaliselle konstruktioismille. Esimerkiksi Peter L. Berger ja Thomas Luckmann toteavat vuonna 1966 julkaisemassaan teoksessa *The Social Construction of Reality* (suom. *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*, 1994, s. 27), että heidän sosiaalipsykologiset käsitteensä perustuvat pitkälti George Herbert Meadilta ja hänen teorioitaan kehittäneiltä symbolisen interaktionismin edustajilta omaksuttuihin näkemyksiin. Ks. myös John Heritagen teosta *Harold Garfinkel and Ethnomethodology* (suom. *Harold Garfinkel ja etnometodologia*, 1996). Lisäksi kuvaan kuului marxismi. Ks. Tom W. Goffin teosta *Marx and Mead – Contributions to a Sociology of Knowledge* vuodelta 1980 ja asiaa koskevasta kiistelystä David E. Woolwinen teosta *George Herbert Mead – A Critical Reassessment of his Philosophy and Its Relationship to Symbolic Interaction* vuodelta 1987.

”yleistyneen toisen” (*the generalized other*) ajatukseen sisältyvällä universalismilla on ollut merkitystä metodologiselle kehitykselle sikäli, että molemmat hyödynsivät hegeliläistä ajatusta maailmanhengestä. Ne lähestyivät myös postmodernia maailmankulttuurin (tai monikulttuurisuuden) käsitettä luoden siten pohjaa *cultural studies* -tyyppiselle tutkimukselle.³³¹

Meadin ja hänen metodologisten vastatendenssiensä välisestä mielipiteidenvaihdosta viriävänä johtopäätöksenä voidaan pitää käsitystä, että ihmistieteiden tieto ei ole koskaan puhtaasti empiiristä tai puhtaasti käsitteellistä. Ihmisellähän on *sekä* käsitteellistä *että* kokemuksellista tietoa jo silloin kun hän alkaa pohtia tietämisen kysymyksiä. Tieteen tehtävänä on paljastaa ne ymmärtämisen tavat, joiden mukaisesti ihmiset suhtautuvat maailmaan. Olemisemme maailmassa sisältää odotuksia tai oletuksia toisten ihmisten toiminnasta, eikä merkitystä ole tällöin ensisijaisesti sillä, ajatellaanko maailman *olevan* fyysinen olio, historiallinen muodoste vai sosiaalinen rakenne. Sen sijaan tärkeää olisi selvittää, miten maailma *ilmenee* tietoiselle minuudelle ja mitä *merkityksiä* olemisemme maailmassa liittyy. Tämä edellyttää, paitsi kulttuurin kokonaisuuden tuntemista, myös ihmisen eksistenssin eli olemassaolon pohdintaa. Hyviä vastauksia asiaa koskeviin kysymyksiin ovatkin tuottaneet fenomenologinen ja eksistenssihermeneuttinen filosofia.

Edellä esitetyt seikat ovat johdattaneet muutamia Meadin tutkijoita tulkitsemaan, että hänen ajattelunsa lähestyi fenomenologista filosofiaa.³³² Tällainen vertailu on väistämättä epähistoriallista, sillä Meadin ja fenomenologisen filosofian keskeisten ajattelijoiden, kuten Franz Brentanon (1838–1917), Edmund Husserlin ja Carl Stumpfin välillä ei ollut historiallisia vaikutusyhteyksiä – viimeksi mainitun kanssa ei arvatenkaan sen vuoksi, että hahmopsykologian kehittäjänä tunnetulle Stumpfille oli muodostunut erimielisyyksiä Meadin opettajana toimineen Wilhelm Wundtin kanssa jo kokeellisen psykologian kehittämisuunnasta. Toisaalta Mead oli amerikkalaisista pragmatisteista varmastikin se, jonka yhteydet mannereurooppalaiseen filosofiaan olivat vahvimpia. Meadin ajattelun ja Edmund Husserlin edustaman fenomenologian yhtymäkohdat voivat luontevimmin löytyä Husserlin filosofian loppukaudelle ajoittuneesta *Lebenswelt*-problematiikasta, jonka käsitely on tosin tullut mahdolliseksi vasta Martin Heideggerin ja Hans-Georg Gadamerin eksistenssihermeneutiikan myötä.

Sen sijaan Husserlin varhaisen fenomenologian yhtäläisyydet Meadin ajatteluun rajoittuvat käsitykseen ihmisen tajunnan suuntautuneisuudesta, toisin sanoen intentionaalisuuteen. Katsotaanpa, miltä Meadin ajatukset näyttäivät, kun niitä tarkastellaan intentionaalisuuden teorian näkökulmasta.

³³¹ Ks. Norman K. Denzinin teosta *Symbolic Interactionism and Cultural Studies* vuodelta 1992.

³³² Ks. Maurice Natansonin teosta *The Social Dynamics of George H. Mead* vuodelta 1973 ja Patricia A. Muoion teosta *A Time Focus – A Study in the Relationship between Temporality and Intersubjectivity with Particular Reference to the Works of Maurice Merleau-Ponty and George Herbert Mead* vuodelta 1986.

Heidän mukaansa Meadin töissä artikuloituivat ainekset Merleau-Pontyille ominaiseen sosiaalitieteellisesti painottuneeseen fenomenologiaan ja fenomenologiseen sosiologiaan. ”Yhteisten intentioiden” oppimestarina voidaan pitää ennen muita Alfred Schützia, joka kehitti teemaa klassikkoteoksessaan *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932).

5.2.1. Intentionaalisuus

Meadin merkityksenteorian huomattavin heikkous sisältyy nähdäkseni siihen, ettei hän yhdistänyt merkityksellisten symbolien alkuperää ja minuuksien syntyä selittävään malliinsa ajatusta intentionaalisuudesta eli *mielen tilojen suuntautuneisuudesta*. Tämä olisi ollut mahdollista, sillä jo vuonna 1874 ilmestyneessä teoksessaan *Psychologie vom empirischen Standpunkt* saksalainen filosofi Franz Brentano oli määritellyt intentionaalisuuden *mentaalisten tilojen* ominaisuudeksi, joka erottaa ne fyysikaalisista ilmiöistä. Tietoisuus on Brentanon mukaan suuntautunutta itsensä ulkopuolelle, ja ajatukset ovat aina ajatuksia *jostakin*.³³³ Suuntautuneisuuden lisäksi intentionaalisuudella voidaan tarkoittaa myös *aikomuksellisuutta* tai pyrkimyksiä, joilla on muodon lisäksi sisältö. Suuntautuneisuutta erottaa aikomuksellisuudesta se, että aikomukset sisältävät tahdon.

Tietoteoreettisessa filosofiassa ja kognitiivisessa psykologiassa intentionaalisuus on voitu määritellä ”jäännökseksi, joka jää jäljelle, kun tietystä teosta vähennetään itse teko”, esimerkiksi käden nostamisesta se, että käsi nousee. Filosofien kesken onkin käyty kiistaa siitä, kuinka konkreettisesti tai ”realistisesti” intentionaalinen viittaussuhde pitäisi ymmärtää. Onko esimerkiksi intentionaalisten aktien kohteiden olemassaololla ratkaiseva asema mielen tilojen kannalta, vai voidaanko objektien olemassaoloa koskeva kysymys sulkea kokonaan pois, kuten Husserl ajatteli? Eräät, kuten Heidegger, ovat antaneet intentionaalisuudelle käytännöllisen merkityksen ajatellessaan, että ihmisen koko todellisuussuhdetta luonnehtii olemassaoloon ja ajallisuuteen liittyvä suuntautuneisuuden perusrakenne, jota Heidegger kutsui huoleksi (*die Sorge*).³³⁴ Muutamat taas ovat pohtineet, miten *vahvasti* intentionaalisuus leimaa ihmisen tajunnan tiloja. Esimerkiksi Brentano ajatteli, että intentionaalisuus on vain yksi mielen tilojen ominaisuus, kun taas Sartre katsoi teoksessaan *L'Être et le Néant* (*Oleminen ja ei-oleminen*) vuodelta 1943, että intentionaalisuus ja tietoisuus liittyvät toisiinsa erottamattomasti. Mikäli mentaaliset aktit tyhjennettäisiin intentionaalisesta sisällöstä, Sartren mukaan tuloksena olisi ”ei-mitään”.³³⁵

Seuraajistaan poiketen fenomenologian perustajana pidetty Husserl oli määritellyt intentionaalisuuden idealistisesti. Hän erotti suuntautuneissa mielen tiloissa yhtäältä intentionaalisen aktin laadun, jota hän kutsui (kreikankieliseen sanaan perustuen) nimellä *noesis*, ja toisaalta aktin sisällön, josta hän käytti nimitystä *noema*.³³⁶ Noemoja on joskus luonnehdittu myös ”ideaolioiksi”. Niiden reaalista olemassaoloa ei ole yleensä pidetty keskeisenä analyttisessä kielifilosofiassa, jossa noemat on samastettu merkityksiin. Monille filosofeille tuttu on tapa, jolla Gottlob Fregen merkityskolmion mieli (*der Sinn*) on nähty samana intentionaalisen aktin kanssa, ja merkitys (*die Bedeutung*) puolestaan yhtäpitävänä intentionaalisen aktin viittauskohteen kanssa. Koska merkitykset on helppo ymmärtää puhtaasti käsitteellisiksi olioiksi, niitä on luontevaa pitää olemassaololtaan ideaalisina. Tässä valossa myös objektit voidaan nähdä pelkästään ideaalisina, tai niiden olemassaolon pohdinta voidaan sulkea kokonaan pois.

³³³ Intentionaalisuuden käsite on lähtöisin jo keskiajalta, ja moderniin tieteenfilosofiseen ja psykologiseen keskusteluun sen toi Franz Brentano teoksellaan *Psychologie vom empirischen Standpunkt* vuonna 1874.

³³⁴ Martin Heidegger teoksessaan *Sein und Zeit* vuodelta 1927 (s. 180).

³³⁵ Jean-Paul Sartre teoksessaan *L'Être et le Néant – Essai d'ontologie phénoménologique* (1943).

³³⁶ *Noesiksen* ja *noeman* käsitteet Husserl introdusoi *Ideen*-teoksensa ensimmäisessä osassa vuonna 1913.

Intentionaalisuuden huomioon ottaminen olisi selkeyttänyt Meadin merkityskonstitutiota sikäli, että hänenkin merkityksenteoriaansa sisältyi ajatus vuorovaikutuksen osapuolten suuntautuneisuudesta. Merkitykselliset symbolit rakentuvat vuorovaikutuksen kehässä odotusten tai aikeiden ympärille, siis perimmältään intentionaalisten aktien varaan. Esimerkiksi koirien haukunnasta tai naapureina asuvien ihmisten eleistä nämä sosiaalisen kanssakäymisen osapuolet pääättelevät toistensa aikomuksia. Siten jokin tietty ele, kuten nurmikon leikkaaminen, pensasaidan pystytys tai uuden auton ilmestyminen pihaan saavat symbolisen merkityksen, jonka vaikutus perustuu *kuvitteelliseen ajatteluun*. Mielikuvituksen kautta luodut merkitykset muodostuvat tajunnallisiksi – joko tiedostumattomiksi tai tietoisiksi – mutta yhtä kaikki ideaalisiksi eli subjektin mielessä oleviksi asioiksi, jotka irtautuvat alkuperäisestä käytännöllisestä yhteydestään ja erkaantuvat omalle tasolleen. Niistä tulee siis *noemoja*.

Koska Mead oli perusasennoitumiseltaan naturalistinen ja kokeellinen ajattelija, hänen konstelloimastaan merkitysten kehästä ei olisi voinut seurata Husserlin fenomenologiaa muistuttavaa idealistista merkityksenteoriaa, joka oli tekemisissä kartesiolaisen kognitivismin kanssa. Mutta myös Meadin olisi kannattanut tunnustaa, ettei merkitysten syntyä voida johdella pelkästään materialistisista lähtökohdista, eikä merkityksiä voida myöskään palauttaa tuohon suljettuun kehään. Se, että Mead ei ottanut huomioon mielen tilojen intentionaalista luonnetta, saattaa olla seuraus hänen materialistisista lähtökohdistaan. Tosiasiassa intentiot liittyvät väistämättä yksilöiden tajuntaan, ja niitä leimaa myös mielikuvituksellisuus. Aikomukset ja pyrkimykset ovat viime kädessä yksilöiden päätösvallassa, vaikka ne olisivatkin jossain määrin riippuvaisia ympäristöstä. Meadin tärkeänä pitämä aktiivisuuden luonne, toiminta, taas on sellaista, joka luodaan yhteisössä ja jonka ulkopuolinen voi keskeyttää. Intentiot ovat myös äärettömiä ja rajattomia, kun taas materiaallinen todellisuus on äärellistä ja rajallista. Nämä peruserot ehkä selittävät, miksi Mead ei kiinnostunut intentionaalisuudesta. Hän ankkuroi näkemyksensä ihmisen mielestä ensisijaisesti yhteisöllisiin tai yhteiskunnallisiin rakenteisiin, kun taas intentionaalisuuden teoreetikot ovat tukeutuneet filosofiseen kognitivismiin, jonka mukaan mieli on itsenäinen ja suvereeni tietoisuus.

Intentionaalisuuden huomioon ottaminen olisi kuitenkin auttanut Meadia oivaltamaan merkitysten ei-aineellisen luonteen ja ihmistajunnan (tai tietoisuuden) erityislaadun merkitysten kantajana (tai subjektina). Toinen tärkeä seuraus olisi ollut, että Mead olisi voinut tehdä eron semanttisten merkitysten ja arvomerkitusten välille. Meadin luomassa merkitysten ja minuuden syntyä selittävässä teoriassa kielelliset merkitykset ja arvomerkitykset lukitaan toisiinsa, ja ne yhdistetään myös subjektin ja persoonan syntyyn. Tämä on tavallaan ymmärrettävää, sillä Meadin tutkimusote ja hänen tapansa lähestyä ongelmien kokonaisuutta oli toisenlainen kuin Edmund Husserlin.

Meadin näkemykset osuvatkin lähemmäksi Martin Heideggerin edustamaa eksistenssihermeneutiikkaa, jossa ihmisen olemassaolo ymmärretään ajassa ja maailmassa suuntautuneeksi huoleksi: projisoitumiseksi erilaisten välineistöjen ja käytännön arkisten kysymysten parissa. Juuri tämä intentionaalisuuden tulkinta olisi sopinut myös Meadin pragmaatiikkaan ja pudottanut suuntautuneisuuden idean husserlilaisesta idealismista lähemmäksi maan kamaraa. Tunnetuiksi ovat tulleet Heideggerin sanonnat ”[m]etsä on viljelysmetsää, vuori kivilouhos, virta vesivoimaa, tuuli on ’tuulta purjeissa’[.] [Der Wald ist Forst, der

Berg Steinbruch, der Fluß Wasserkraft, der Wind ist Wind 'in der Segeln'(.)]”³³⁷ sekä ne monet kuvaukset, jotka ulottuvat vasaran käyttöarvoa kalustokokonaisuudessa puntarovista pohdinnoista aina Vincent van Goghin vuodelta 1885 olevaan maalaukseen, joka esittää käytössä väsähtäneitä kenkiä.³³⁸ Olemassaolon merkitys paljastuu käytännöllis-välineellisissä suhteissa.

Tällaisessa arjen filosofiassa semanttiset merkitykset ja arvomerkitykset ovat jälleen sekoittuneet, tai ne on tarkoituksellisesti yhdistetty idealistisen kielifilosofian arvostelomiseksi. Käsitykseni on, että jos Mead olisi elänyt ja edustanut näkemyksiään pari vuosikymmentä toisen maailmansodan jälkeen, hänen merkityksenteoriaansa olisi saattanut saada kannatusta niiden monien filosofien piirissä, jotka ovat halunneet löytää yhtymäkohtia Heideggerin eksistenssihermeneutiikan ja amerikkalaisen pragmatismien väliltä. Meadin käytännöllisperäinen ajattelu olisi voinut toimia juuri sellaisena siltana, jota pitkin Atlantin eri puolilla vallitsevaa ajattelua olisi voitu punoa yhteen. Juuri tähän analogiaan symbolisen interaktionismin esiinnousu 1960-luvulla toisaalta myös perustuu, vaikka sen kielifilosofiset asetelmat ja kokeet olivatkin jo tuolloin tuomittuja epäajanmukaisiksi niihin liittyvän karkeahkon naturalismin vuoksi.

Historiallisesti katsoen kävi niin, että Meadin, symbolisten interaktionistien ja heidän hengenheimolaistensa avaamia ajatuspolkuja pitkin eksistenssihermeneutiikalle ominainen problematiikka levisi filosofian piiristä myös amerikkalaisen sosiologian ja muiden yhteiskuntatieteiden alueelle. Se tuotti metodologisia uudistuksia, paitsi symbolisen interaktionismin muodossa, myös etnometodologian ja sosiaalisen konstruktionismin sekä laadullisen tutkimuksen niiden variaatioiden piirissä, jotka perustuvat erilaisiin haastattelumenetelmiin tai osallistuvaan havainnointiin ja ottavat huomioon ihmisen tajunnan suuntautuneisuuden niin arkielämässä kuin tutkimustilanteissakin.

Meadin kautta tieteellisen tutkimuksen vaikutteet ja virtaukset kulkivat kahteen suuntaan filosofian sisällä. Amerikkalaiset pragmatistit oppivat meadiläisiltä hegeliläistä historianfilosofiaa ja Diltheyn opettamaa hermeneutiikkaa sekä sitä kautta myös ”uusia” näkemyksiä hermeneuttisesta kehästä ja tietoisuuden suuntautuneisuudesta merkitysten prosessissa.³³⁹ Eurooppalaiset hermeneutikot ja eksistenssifilosofit ovat puolestaan tervehtineet iloiten Meadin ja meadiläisten edustamaa elämänläheisyyttä,³⁴⁰ vaikka Mead suhtautuikin penseästi ”elämänfilosoifeina” pitämiensä Henri Bergsonin ja Max Schelerin (1874–1928) ajatuksiin. Meadin innostumattomuus heidän näkemyksistään on ymmärrettävää, sillä kirjallisuuden nobelisti ei viettänyt päivääkään laboratoriossa, ja tiedon-

³³⁷ Martin Heidegger teoksessaan *Sein und Zeit* vuodelta 1927; siteerattu suomennoksesta *Oleminen ja aika* (2000, s. 99). Rinnastukset antavat näyttöä Heideggerin ajattelun orientaatiosta *poiesikseen* ja *praksikseen*. Käsitteistä ks. *Dialoginen filosofia* (2008, s. 184).

³³⁸ Martin Heidegger vuonna 1935 pitämässään esitelmässä, joka on täydentäen julkaistu nimikkeellä *Der Ursprung des Kunstwerkes* vuonna 1950; suom. *Taideteoksen alkuperä* (1995, s. 31–35).

³³⁹ Myös John Dewey (joka väitteli Kantin filosofiasta mutta ei Meadin tapaan opiskellut Euroopassa) saattoi saada eurooppalaisia vaikutteita Meadilta, vaikka niiden osoittamiseksi ei olekaan voitu esittää parempia todisteita kuin ajattelijoiden läheistä yhteistyötä kuvaavia arvioita toinen toisensa työstä. Ks. esim. Meadin artikkelia ”The philosophies of Royce, James and Dewey in their American setting” vuodelta 1930 ja John Deweyn esipuhetta Meadin teokseen *PP*.

³⁴⁰ Esimerkkinä eurooppalaisten osoittamasta mielenkiinnosta voi mainita Hans Joasin teoksessaan *G. H. Mead* (1985) ilmaiseman innostuksen ja Jürgen Habermasin teoksessaan *Theorie des kommunikativen Handelns* vuodelta 1981 (5. luku) sekä artikkelissaan vuodelta 1991 esille tuoman soveltamishalun.

sosiologina tunnetuksi tulleen Schelerin tekemä jako luonnontieteiden edustamaan ”herruustietoon” (*das Herrschaftswissen*) ja ihmistieteille ominaiseen emansipatoriseen ”vapautustietoon” (*das Erlösungswissen*)³⁴¹ muistutti liiaksi Diltheyn jakoa luonnontieteisiin ja hengentieteisiin, eikä se siten miellyttänyt tieteiden ykseyttä unelmanaan palvovaa Meadia.

Intentionaalisuuden parempi huomioon ottaminen olisi nähdäkseni erittäin tärkeää jälki- tai uusmeadiläisessä toimijuuden teoriassa, sillä vain sen kautta toimijuudesta voidaan valaista subjektien tahdonvarainen, suuntautuva, aikomuksellinen ja itsemääräämiseen sekä valinnanvaraisuuteen perustuva yksilötoimijuus sosiaalipsykologiassa korostuneen toiseudenvaraisen toimijuuden lisäksi. Molemmilla on moraalista sitoutumista tuottava funktio, mutta päätökset ja ratkaisut tehdään yleensä yksilövalintoina, vaikka niiden ehdot ja seuraukset olisivatkin sosiaalisia ja antautuisivat tutkimukselle sosiaalisesti konstruoituvina ilmiöinä, kuten blumerilaisessa sosiaalipsykologiassa on nähty.

5.2.2. Mead ja Merleau-Ponty: havaitsemisen fenomenologia

Intentionaalisuuden käsitteen ohella Meadin ajattelusta on löydetty muitakin vertailukohtia fenomenologiseen filosofiaan. Mead halusi tarkastella kriittisesti niitä ennakkoehtoja ja esiteoreettisia oletuksia, joiden puitteissa ilmiöt antautuvat tarkasteluille, ja hänen liittämisensä fenomenologiseen perinteeseen onkin osunut kohdalleen niissä yhtymäpisteissä, joissa Meadin näkemykset silmän ja käden yhteistoiminnasta vastaavat havainnon psykologiaa tutkineiden fenomenologien ideoita. Esimerkiksi Patric L. Bourgeois ja Sandra B. Rosenthal ovat nähneet, että Meadin käsitys vastaa eräissä tärkeissä suhteissa Maurice Merleau-Pontyn luomaa havainnon fenomenologiaa.³⁴² Samaan on päätynyt myös Patricia Muoio väitöskirjassaan,³⁴³ ja nämä yhtäläisyydet ovat keskeisiä tutkittaessa Meadin käsitystä ihmisen ja maailman suhteesta.

Erotuksena Kantin tietoteoriasta, jonka mukaan aika ja avaruus ovat aistikyvyn kokemusta edeltävät muodot, Mead kyseenalaisti havaintojemme aprioristen periaatteiden *alkuperän*. Hän ajatteli, että ajan ja avaruuden kokemisen ehdot syntyvät yhtäältä lajinkehityksen ja toisaalta henkilöhistoriallisen kehityksen seurauksena. Tämä käsitys on lähellä Maurice Merleau-Pontyn filosofiaa, jossa se muodosti lähtökohdan ihmisen koko maailmasuhteen analyysille.³⁴⁴

³⁴¹ Max Scheler jakoi tiedon ”herruustietoon” ja ”vapautustietoon” teoksessaan *Die Wissensformen und die Gesellschaft* vuodelta 1926. Schelerin käsitteistöön kuuluivat lisäksi ”suoritustieto” (*das Leistungswissen*) ja ”olemustieto” (*das Wesenswissen*). Ks. myös Schelerin vuosina 1913–1916 kirjoittamaa teosta *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, jossa katolinen filosofi toivoi ihmisten asettuvan ”radikaaliin todellisuussuhteeseen” merkityksellisen elämän luomiseksi.

³⁴² Ks. Patric L. Bourgeoisin ja Sandra B. Rosenthalin teosta *Mead and Merleau-Ponty – Toward a Common Vision* vuodelta (1991). Bourgeois ja Rosenthal ovat käsitelleet Meadin ja Merleau-Pontyn havainnonfilosofiaa myös *Analecta Husserliana*n numerossa 31 vuonna 1990 julkaistussa artikkelissaan ”Mead and Merleau-Ponty – Meaning, perception and behavior”.

³⁴³ Ks. Patricia Muoion teosta *A Time Focus – A Study in the Relationship between Temporality and Intersubjectivity with Particular Reference to the Works of Maurice Merleau-Ponty and George Herbert Mead* vuodelta 1986.

³⁴⁴ Ks. Maurice Merleau-Pontyn vuonna 1945 ilmestynyttä teosta *Phénoménologie de la perception*.

Meadille ja Merleau-Pontylle yhteistä oli näkemys, ettei ihminen koskaan aloita filosofista maailmasuhdettaan alusta. Olemme olemassa maailmassa jo ennen kuin voimme pyrkiä sitä koskevaan teoreettiseen tietoon. Sen vuoksi käytännölliset ennakkoehdot määräävät myös tiedon tavoittelun luonteen. Olemisemme maailmassa puolestaan on biologisesti ja fysikaalisesti määräytynyttä, ja havaintojamme ohjaavat aistikyvyn periaatteet, jotka ovat sidoksissa kehon kykyihin aistia ja kokea todellisuus. Kyseisiä ehtoja säätelevät silmän ja käden toiminnalliset suhteet, joiden vuoksi ihmisen voidaan katsoa aistivan todellisuutta eri tavoin kuin esimerkiksi koiran.³⁴⁵

Kyseisessä naturalismissa voidaan edetä vielä Merleau-Pontynkin ajatuksenjuoksua pitemmälle ja olettaa ihmisen aivokuoren kehittymisen liittyneen siihen, että ihminen on noussut takajaloilleen ja alkanut nähdä etäämmälle kuin muut olennot. Kädestä on kehittynyt tilan valloittamisen väline samalla kun näkökyvystä on tullut selviytymisen ja menestymisen kannalta tärkein aisti. Siihen liittyvä kuvittelukyky on taannut etulyöntiaseman suhteessa muihin lajeihin, ja ihmisten alettua ymmärtää vaihtoehtoja sekä mahdollisuuksia aivoista on tullut tärkeä tekijä ihmislajin menestymisen kannalta. Tämä puolestaan on antanut valintaetua aivoille ja ohjannut aivokuorta sekä näkötoimintoja evolutiivisen kehityksen tielle. Lopputuloksena ihmiselle on kehittynyt kuvitteellinen ajattelu, joka on edistänyt myös käsitteellisen ajattelun syntyä. Meadin, Merleau-Pontyn ja eräiden heidän aikalaistensa esittämille hyville arvauksille on saatu myöhemmin näyttöä aivotutkimuksesta. Ihmisen vasen aivopuolisko säätelee ruumiin oikean puolen toimintoja ja kääntäen. Selitykseksi on tarjottu sitä, että aivojen evoluutiossa näköjärjestelmä on dominoinut hermoston yhteyksien kehittymistä. Koska silmän linssi muodostaa oikean näkökentän kuvan vasemmalle puolelle verkkokalvoa ja kääntäen, on luontevaa olettaa, että myös muut aistitoiminnot ja motoriset funktiot ovat omaksuneet saman jaottelun vasemman ja oikean välille. Näköaistilla olisi tämänkin mukaan keskeinen asema ihmisen aivojen ja älyllisyyden kehittämisessä.³⁴⁶

Ajatus silmän tärkeästä asemasta niin havaitsemistapahtumassa kuin ajattelun kehityksessäkin on valaiseva sikäli, että suuri osa tieteellisestä käsittämisestä perustuu näköaistiin, silmän maailmaan. Tieteellistä kieltä luonnehtivat käsitteet, kuten 'näkökulma', 'näkemys', 'katsaus' ja 'katsomus', ja käsittämisen käsitteessä myös 'kädellä' on etymologinen asema.³⁴⁷ Tämä omalta osaltaan vihjaa, että käsitteellisen ajattelun historia juontaa juurensa näköaistiin ja kädellisyyden yhteistoiminnasta.

Vaikka evoluution ja aistimellisuuden yhdistäminen onkin spekulatiivista, aihe voi valaista Meadin ajattelua, sillä hän esitti vastaavia järkeilyjä jo luennoissaan. Meadin mukaan aistivaikutelman ja kohteen suhdetta näköhavainnossa ei voida ratkaista ottamatta huomioon kehoa, jonka kautta maailma avautuu kokemukselle. Tässä yhteydessä Mead lähestyi asiaa vielä behavioristisesti ihmisen ja eläimen vertailun kautta ja sanoi:

³⁴⁵ Mead tarkasteli eläinten havaintomaailmaa yksityiskohtaisesti vuonna 1907 *Psychological Review* -lehdessä numero 14 ilmestyneessä artikkelissaan "Concerning animal perception" (s. 383–390). Artikkelisi sisältyy myös kokoelmaan *SW* (s. 73–81).

³⁴⁶ Aivojen ja näköjärjestelmän yhteyksiä on esitellyt yleistajuisesti muiden muassa Risto Ilmoniemi luentosarjassaan "Aivojen rakenne ja toiminta", Teknillinen korkeakoulu ja Helsingin yliopistollinen keskussairaala, 2001. Aivotutkimuksen anti aiheelle on periaatteessa varsin laajaa, mutta analogioita rajoittavat diskursiiviset ja paradigmaattiset erot, jotka johtuvat tutkimusotteiden erilaisuudesta.

³⁴⁷ *Nykysuomen sanakirja, osa 6 – Etymologinen sanakirja*, s. 136.

Fysikaalinen maailmamme rakentuu kädellä koskettamisen kokemuksesta, kun taas koiran maailma koostuu aistimuksista, eikä sille ole olemassa fysikaalista kokemusta ärsykkeiden ja tyydytyksen välillä. Mutta me erotamme välittävän kokemuksen tässä prosessissa. Välittömän kokemuksen ja etäisen kokemuksen välillä on toiminnallinen ero. [*Our world, as a physical world, is built up out of contact experience through the hand. The dog's world is built up out of sensations. There is no world of physical experience between the stimuli (and the consummation) for him, but we separate the mediate experience from the consummation process. There is a functional difference between contact and distance experience.*]³⁴⁸

Tämä ero syntyy Meadin mukaan ”manipulaation” eli käden (lat. *manus* = käsi) kokemuksen kautta,³⁴⁹ jossa maailma tulee ”annetuksi” eli avautuu aisteillemme. Esimerkiksi ihmisen puraistessa kädessään olevaa omenaa hänen tekoonsa sisältyy erilaisia vaiheita alkaen kohteen havaitsemisesta teon toteutukseen. Tämä antaa aikaa ajatteluun ja harkintaan, ja Mead katsookin, etteivät ihmisten teot näissäkään yhteyksissä koostu pelkistä reaktioista ja reflekseistä vaan tietoisista akteista ja niiden kytköksistä, joihin liittyy myös tarkoitettuja tekoja, toimintaa. Meadin mukaan mieli syntyy aloitetun ja päätetyn toiminnallisen aktin välille. Kun tähän prosessiin liittyvät eleet tulkitaan sosiaalisessa vuorovaikutuksessa, ne voivat saada tiettyjä merkityksiä, ja syntyy inhimillinen kieli. Tässä mielessä ajattelemisen ei ole pelkkää reagoimista, joka syntyisi esimerkiksi omenan pudotessa jonkun ihmisen päähän, vaan se on mietiskelyä ja analyysia, joka käynnistyy, kun ihminen ottaa hedelmän käteensä ja alkaa pohtia, mitä tarkoitusta se palvelee tai mitä sillä voisi tehdä.

Meadin käsitys on, että kieltä ei olisi voinut syntyä ilman käden ja silmän yhteistoiminnassa tapahtuvaa harkintaa, jonka johdosta ihmiset kykenevät kuvittelemaan ja punnitsemaan eri vaihtoehtoja. Toisaalta näköhavaintojen hallintaan vaikuttavat myös kädellisyys fysiologiset *rajoitukset*. Ensinnäkin ne määrittelevät käden ulottuvilla olevan välittömän ”lähikokemisen” ehdot. Tätä kautta avautuva kokemus on käytännöllistä ja sidoksissa ihmisen kehollisuuteen. Vastaavasti käden ulottumattomiin jäävän ”etäiskokemisen” järjestämisestä saavat alkunsa sellaiset teoreettiset käsitteet, kuten ’pituus’, ’leveys’ ja ’syvyys’. Kädellisyys siis luo, paitsi mahdollisuuksia, myös rajoja. Meadin mukaan näemme, mitä käsittelemme, ja manipuloimme käsitteellisesti sen, minkä näemme.³⁵⁰

Kuitenkin vasta etäiskokemuksen muodostuminen ratkaisee abstraktien käsitteiden syntymisen. Samalla kun silmän kantomatka on ylittänyt evoluutiossa käden kokemuksen, käsitteet ja kieli ovat tulleet mahdollisiksi. Niiden synnyssä on kyse eräänlaisesta toiminnan *irtautumisesta* alkuperäisestä käytännöllisestä yhteydestään abstrahoinen perusidean (lat. *abstrahō* ≈ ’vetää irti’) mukaisesti.³⁵¹ Näköaistin asema tässä ilmiötasoa

³⁴⁸ *ISS*, s. 119. Käsikirjoituksen ja luentomuistiinpanojen rekonstruktio vuodelta 1927. Myös David L. Miller on siteerannut ja selostanut kohtaa teoksessaan vuodelta 1973 (s. 61).

³⁴⁹ ’Manipulaation’ käsittehistoriasta ks. *Nykysuomen sanakirjan* osaa 8: ”Vierassanojen etymologinen sanakirja” (s. 313–314).

³⁵⁰ Mead teoksensa *PA* osassa II ”Perceptual and Manipulator Phases of the Act” ja artikkeliluvussa ”The Act in Relation to Distance and Contact Experiences” (s. 364–367)

³⁵¹ *Nykysuomen sanakirja – Vierassanojen etymologinen sanakirja*, s. 4.

katselevassa teorioimisen prosessissa korostuu siksikin, että myös sana ”teoria” juontaa juurensa kreikan kielen sanasta ”*theorein*”, joka merkitsee ’katsella’.³⁵² Vaikka etymologia argumentteja ei pidettäisikään pätevinä, ne antavat kuitenkin viitteitä asioiden yhteyksistä.

Kokoelman *The Philosophy of the Act* kirjoituksissa Mead päätyi ajattelemaan, että ihmisen aistikykyyn liitetyt avaruuden ja ajan kokemisen muodot ovat syntyneet käden toimintojen kautta. Aivan kuten Kant, Meadkin katsoi, että aistikyvyn muodot ovat kokemusta edeltäviä. Mutta ne eivät ole pelkästään tietoisuuden rakenteeseen sisältyviä ominaisuuksia, vaan myös kehon fysiologisilla potentiaaleilla on ollut niiden syntymisessä osansa, ja tarvitsemme kokemusta päästäksemme selville niiden luonteesta.³⁵³ Ratkaisevana erona Kantin teoriaan on, että Meadin käsityksen mukaan aistikyvyn formaaliset periaatteet ovat kehittyneet luonnonvalinnan, eli käden ja silmän evoluution, kautta. Nykyaikaisen tieteenfilosofian näkökulmasta voitaisiin sanoa, että reflektiivinen mieli ja inhimillinen kieli ovat tuloksia emergenssistä, alkutekijöiden muuttumisesta ja yhdistymisestä laadullisesti ylemmänasteiseksi kokonaisuudeksi. Erona Kantin ajatteluun on myös se, että Meadille aistikyvyn periaatteet olivat, paitsi kokemuksen formaalisia muotoja, myös käsitteellisiä luokkia, joilla aistikyvyn muodot voidaan nimetä sosiaalisen havaitsemisen teoriassa.

Aivan riippumatta siitä, pitävätkö Meadin näkemykset historiallisesti paikkaansa tai ovatko ne kehityso pillisest i ideologia, hänen käsityksensä mukaan *kehomme lajihistorialliset ehdot* ovat määränneet sen, millaisiksi *aistikykyimme muodolliset ehdot* ovat voineet kehittyä. Yhteistä Meadille ja Merleau-Pontylle on, että he vastasivat aistikyvyn muotojen (aika ja avaruus) sekä ymmärryksen kategorioiden (esimerkiksi kvaliteetti, kvantiteetti ja negaatio) alkuperää koskevaan kysymykseen *biologisesta*, evoluutioteorian tarjoamasta lähtökohdasta. Käsittääkseni sen enempää Mead kuin Merleau-Pontykaan ei pitänyt aistikyvyn muotoja tai ymmärryksen kategorioita suoraan periytyvinä, ja jo Meadin lähtökohtana lienee ollut solubiologi en sittemmin oikeaksi todistelema väite, etteivät hankitut ominaisuudet voi muuttua perinnöllisiksi.³⁵⁴ Sen sijaan kategoriat ja prinssi pit muodostuvat kullekin yksilölle tilallisen kokemisen ja siihen liittyvän oppimisen kautta niissä biologisissa ennakkoe hdoissa, jotka ovat ominaisia ihmis*lajille*. Aistikyvyn muodot kehittyisivät näin myös lapselle,³⁵⁵ vaikkakin todellisuuden kokeminen ajallisena ja avaruudellisena edellyttää tiettyjen biologis pohjaisten resurssien olemassaoloa ja

³⁵² Emt., s. 585.

³⁵³ *PA, passim*. Meadin ajatukset ihmisen aistikyvyn kehityksestä ja olemuksesta ovat varsin epäsystemaattisia, joten niiden seuraaminen on työlästä, ja parhaiten niiden esittämiseen sopii referointi. Ajatuskulkujen visaisuus on saattanut vaikuttaa siihen, että tutkijoiden laaja enemmistö on pysytellyt loitolla hänen fysiologisista näkemyksistään. Selkeintä kuvaa asiasta luovat David L. Miller ”todesta ottavassa” tutkimuksessaan vuodelta 1973 ja Bourgeois ja Rosenthal suhteellisen vapaamuotoisessa Merleau-Pontyvertailussaan vuodelta 1991.

³⁵⁴ Hans Joasin (1985, s. 50) mukaan Mead tuns i sekä Darwinin että de Lamarckin näkemykset hyvin. Niin sanottu lamarkismi, jonka mukaan hankitut ominaisuudet voivat muuttua perinnöllisiksi, on tosin jatkuvasti kiistelyn kohteena. Esimerkin tarjoaa kulttuurievoluutiosta, meemeistä ja epigeneettisestä periytymisestä käyty nykykeskustelu.

³⁵⁵ On huomattava, että Mead ei artikuloi tämänsisältöistä tai muutakaan *lapsipsykologiaa*. Sen sijaan hän muotoili vuorovaikutuskeskeistä kasvatuksen filosofiaa ja antoi aineksia ryhmän interaktiosuhteita pohtivalle psykologialle.

useiden edeltävien kehitysaskelien toteutumista evoluutiossa.

Kuitenkaan aistikyvyn muodot eivät ole Meadin mukaan lähtöisin siitä materiaalisesta todellisuudesta, jota kantalaisittain voitaisiin kutsua olioiden sinänsä (*Dinge an sich*) maailmaksi. Hänen mukaansa ajallisilla tapahtumilla on todellisuudessa järjestys, ja Mead näytti uskoneen todella olemassa olevaan, objektiiviseen, aikaan. Mutta hänen näkemyksensä mukaan ajan ja avaruuden kokemisen formaaliset edellytykset syntyvät ihmisen ja todellisuuden *suhteessa*, jota Merleau-Pontyn käsitteistöä mukaillen voitaisiin kutsua havaintojen tai ilmiöiden kentäksi.³⁵⁶

Kokemuksen materiaaliset ehdot vaikuttavat kokemisen formaaleihin edellytyksiin, ja niinpä Meadin ja Merleau-Pontyn ajatuksia onkin joskus pidetty dialektisen materialismin amerikkalaisina tai ranskalaisina muotoina.³⁵⁷ Tällainen tulkinta perustuu oletukseen, että kumpainenkin ajattelija pyrki ratkaisemaan ihmisen ja ympäristön ensisijaisuutta koskevan kysymyksen lähinnä sosiaalisen todellisuuden hyväksi. Tämä liittyy dialektiseen materialismiin sikäli, että sen mukaan ihmisen aistikyvyn muotojen katsotaan heijastuneen ulkoisesta, kaikille yhteisestä todellisuudesta. Toisaalta Mead ja Merleau-Ponty pyrkivät ihmisen aistikykyä tutkimalla vastaamaan kysymykseen, miten todellisuus *ilmenee* yksilö-tajunnalle, jolloin ontologiset, todellisuuden olemassaoloa koskevat näkökohdat, jäivät marginaaliin. Lisäksi heidän mielenkiintonsa kohdistui ensisijaisesti siihen, millaisia ovat ihmisen ja maailman suhdetta määrittävät *lajityypilliset* ehdot. Heidän motivaationsa oli siis etupäässä *metodologista* nojaten evoluutio-oppiin tai fenomenologiaan, eivätkä kummankaan ajattelijan yhteydet kantilaisen tietoteorian *materialistisiin kritiikkeihin* tai niiden *ontologisiin* sitoumuksiin olleet yksiselitteisiä.

Meadin havainnonfilosofia ja -psykologia on hänen spekulatiivisen ajattelunsa spekulatiivisinta ainesta, ja sen merkitys niin filosofialle kuin sosiaalipsykologiallekin on sinänsä vähäinen. Katsaus siihen valottaa kuitenkin, mikä asema ihmisen aistikykyä koskevalla ajattelulla oli hänen sosiaalisuuskäsityksensä kannalta. Bourgeois ja Rosenthal kirjoittavat Merleau-Ponty-vertailussaan rohkeasti, että fenomenologinen käsitys ihmisen aistimellisuudesta ja eksistenssistä oli jopa Meadin sosiaalisuuskäsityksen perusta:

[...] vaikka Meadin yleistä teoriaa sosiaalisuudesta onkin pidetty hänen sosiaalipsykologiansa laajennuksena, Meadin sosiaalipsykologiaan on nähty liittyneen vahvaa fenomenologista painotusta. Hänen yleistä teoriaansa sosiaalisuudesta voidaan siten lukea ihmisen konkreettista olemassaoloa koskevien fenomenologisten tutkimusten laajennuksena. Hänen sosiaalipsykologiansa on todellakin enemmän kuin hänen yleisen sosiaalisuusteoriaansa sovellutus, sillä hänen fenomenologinen tarkastelunsa ihmisen konkreettisesta olemassaolosta ei ole vain yleisen sosiaalisuusteorian sovellutus vaan pikemminkin sen todellinen perusta. Yleinen teoria taas selittää universumin, joka sallii Meadin kuvaileman kokemuksen ihmisen olemassaolosta, ja tämä yleinen teoria puolestaan todennetaan konkreettisen inhimillisen olemassaolon rakenteissa. Meadin

³⁵⁶ Merleau-Ponty 1945, s. 66.

³⁵⁷ Goff 1980, s. 1. Maurice Merleau-Pontyn ajattelu poikkeaa materialisminsa vuoksi ratkaisevasti Edmund Husserlin intentionaalisuuskäsityksestä. Esimerkiksi *Ideen*-teoksensa toisessa osassa Husserl katsoi, että tajunta on olemassa kehon ja aivojen kautta, mutta hän ei anna viitteitä siitä, että aivoista ja kehosta sekä toisaalta psyykkis-henkisistä merkitysisällöistä seuraavat problematiikkatypit olisivat samastettavissa, kuten Mead ja Merleau-Ponty näyttävät ajatelleen.

metafyysiset väitteet, aivan niin kuin hänen pragmaattisen filosofiansa kaikki väittämät, sopivat kokeellisen metodologian dynamiikkaan, jonka itsessään on nähty sisältävän fenomenologisen ulottuvuuden. [...] *while Mead's general theory of sociality is often held to be an extension of his social psychology, Mead's social psychology has been seen to incorporate a strong phenomenological strain. Thus his general theory of sociality can be read also as an extension of his phenomenological examination of concrete human existence. His social psychology is indeed more than a specific application of his general theory of sociality because his phenomenological examination of concrete human existence is not a specific application of the general theory of sociality but rather the concrete ground for it, though the general theory in turn accounts for a universe that allows for such an experience of concrete human existence as described by Mead, and this general theory gains its verification in the textures of concrete human existence. Mead's metaphysical claims, like all claims according to his pragmatic philosophy, conform to the dynamics of experimental method, a method which itself has been seen to include a phenomenological dimension.*]³⁵⁸

Mikäli Bourgeoisin ja Rosenthalin toteamuksesta suostuu katsomaan läpi sormien heidän melko suoraa ja kyseenalaistamatonta tapaansa puhua ”Meadin teoriasta” ja ”Meadin sosiaalipsykologiasta” itsestäänselvyyksinä, heidän johtopäätöksensä valottavat joka tapauksessa sen, että Meadin ajattelu oli sukua fenomenologialle.

Jälkikäiteistulkintana voidaan sanoa, että Meadin ihmiskäsityksessä yhdistyivät naturalistisen evoluutioteorian ja fenomenologisen filosofian vaikutteet. Fenomenologisessa *tieteenfilosofiassa* on ollut kyse enemmänkin ilmiöiden tutkimisen tutkimisesta, kun taas fenomenologisella *menetelmällä* on lähestytty ja kuvattu itse ilmiöitä. Sellaisen voi muodostaa yhtä hyvin tieteen kohde kuin inhimillinen todellisuuskin. Tässä mielessä Mead näyttää kulkeneen jostakin fenomenologisen ajattelun ja metafyysisen materialismin välistä, jossa tilaa on kohtalaisen paljon mutta myös liikenne vilkasta. Meadia ja Merleau-Pontyn kenttäteoriaa yhdistää erityisesti kartesiolaisuuden arvostelu ja se, että molemmat yrittivät selvittää *mind–body*-ongelmaa.³⁵⁹

³⁵⁸ Bourgeois ja Rosenthal 1991, s. 77.

³⁵⁹ Maurice Merleau-Ponty loi kenttäteoriaansa paljolti kartesiolaisten kahtiajakojen arvostelemiseksi. Aivan kuten Descartes, myös Merleau-Ponty perusti filosofiansa havaitsemisen analysoimiseen, mutta hänen johtopäätöksensä olivat täysin toisenlaisia.

Merleau-Pontyn mielestä Descartes oli oikeassa varmistuessaan omasta ajattelustaan ja olemassaolostaan mutta väärässä päätellessään niistä havaintojen epävarmuuden sekä ruumiin ja sielun eron. Teoksissaan *Phénoménologie de la perception* (1945) ja *Le visible et l'invisible – Suivi de notes de travail* (toim. Claude Lefort, 1964) Merleau-Ponty onnistui kytkemään yhteen sekä Husserlin fenomenologisen metodin perusajatuksia että *gestalt*- eli hahmopsykologian teesejä. Fenomenologisen käsityksen mukaan havaitseminen on esipredikatiivisten ennakko-oletusten sävyttämää, ja hahmopsykologisen näkemyksen mukaan ihminen havaitsee valmiiksi järjestyneitä hahmoja. Poissulkemalla ennakkokäsityksiä fenomenologisessa reduktiossa (tai erityisessä ”sulkeistamisaktissa”, *die Einklammerung*) sekä rakentamalla havaintojen kohteita myös uudelleen fenomenologisessa konstruktiossa voimme tuottaa perusteluja havaintojen muodostumiselle ja siten luottaa havaintoihimme. Hieman samaan tapaan myös Mead oli päätenyt ajattelemaan pragmatistisessa arkikokemuksen filosofiassaan ja perspektiiviopissaan.

Meadia ja Merleau-Pontya ovat ansiokkaasti käsitelleet Patric L. Bourgeois ja Sandra B. Rosenthal teoksessaan *Mead and Merleau-Ponty – Towards a Common Vision* (1991). Teeman kehittelyä ei ole kuitenkaan syytä jättää vain näiden kahden filosofin vertailuun, sillä ajatus maailmasuhteen, kokemuksen ja havainnon ensisijaisuudesta verrattuna puhtaasti intellektuaaliseen tietoon on ollut keskeinen esimerkiksi

Meadin kokemukäsityksen valossa voidaan todeta, ettei ihmisten kokemuksellista todellisuutta ja yleispätevyyden ihanteelle rakentuvaa tiedettä ole tarpeellista erottaa toisistaan muutoin kuin käsitteellisesti. Näin antaa aiheen ajatella jo se, että Mead piti *maailmassa olemisen suhdetta* ensisijaisena verrattuna niihin näkemyksiin, jotka väittävät, että tietomme maailmasta voivat olla vain ideoiden todellisuutta koskevia ikuisia lakeja (idealismi), havaitsijasta riippuvia subjektiivisia mielteitä (subjektivismi, relativismi ja solipsismi) tai kokemuksen tuottamia objektiivisia faktoja (empirismi). Tämä on sopu-soinnussa Merleau-Pontyn ajatusten kanssa. Meadin, samoin kuin Merleau-Pontynkin, periaatteena oli, että *olemisemme maailmassa edeltää kaikkea tieteellistä tutkimus-toimintaa*. Tässä mielessä havainnot eivät ole koskaan puhtaasti subjektiivisia, vaan niihin liittyy ihmisen olemassaoloon sisältyvää käytännöllistä ja lajille ominaista ainesta. Tieteellinen tieto ei ole myöskään puhtaan objektiivista.

Meadin ja Merleau-Pontyn näkemykset aistikykyimme periaatteiden synnystä pyrkivät alusta asti selvittämään, *millaisissa suhteissa* todellisuus ja tietoisuus ovat ja kuinka nämä suhteet ovat *syntyneet* lajia ja yksilöä koskien. Kumpikaan ei loppujen lopuksi ajatellut, että tietoisuuden fenomenologista analyysia voitaisiin suorittaa fenomenologian perustajana pidetyn Edmund Husserlin alkuperäisten tavoitteiden mukaan, irrallaan ihmisten kokemuksellisesta todellisuudesta. Tämä myös selittää, miksi Meadin ja Merleau-Pontyn ajattelusta tuli yhteiskunnallista, toisin sanoen paljon poliittisempaa kuin Husserlin fenomenologiasta olisi ikinä voinut tulla.

Tässä valossa fenomenologian pitäisi olla olennaisesti muuta kuin pelkkä deskriptiivinen tiede, joka keskittyy Husserlin alkuperäisen ohjelman mukaisesti piirtämään täydellistä kuvaa siitä, miten todellisuus ilmenee tietoisuudelle. Niinpä sekä Meadin että Merleau-Pontyn filosofiasta löydetty fenomenologiset ajatuspolut voivat liittyä lähinnä Husserlin myöhäiskaudellaan tekemiin korjauksiin, tarkistuksiin ja täydennyksiin ja olla voimassa niiden valossa, toisin sanoen vain sikäli kuin otetaan huomioon Husserlin luoma elämismaailman käsite. ”*Der Lebenswelt*” (elämismaailma) oli Husserlin nimitys niille elinolosuhteille ja yhteiskunnallisille sekä historiallisille tilanteille, joissa tutkijat suorittavat tutkimuksiaan.³⁶⁰ Merleau-Ponty käytti tuosta situaatiosta ”välitilaan” ja ”kokemuksellisuuteen” viittaavia käsitteitä *intermonde*³⁶¹ ja *monde vécu*.³⁶² Meadia ja Merleau-Pontya jää erottamaan etupäässä se, että Merleau-Pontylle havainto ei ollut vain aistinfysiologinen ruumiin toiminto, kuten Meadille, vaan se edusti ihmisen alkuperäistä yhteyttä maailmaan.

John Heritage kirjoittaa Maurice Merleau-Pontyn fenomenologiasta Aron Gurwitschin (1901–1973) ja Alfred Schütz in ajatteluun viitaten: ”Kuten Schütz totesi [...], tällä työllä

Alfred Schützille ja Martin Heideggerille. Käsitys, että ihminen eksistoi maailmassa olevana, havaitsevana ja kokemuksellisenä olentona *ennen* tietosuhteen muodostamista, on ominainen myös omille filosofisille näkemyksilleni. Mikäli maailmasuhdetta ei pidettäisi tietoteoriaa edeltävänä, voitaisiin toistaa väite, jonka Hegel esitti tieto-oppia vastaan: tieto-oppi on yhtä mahdottomassa asemassa kuin se, joka tahtois opettaa uimista ennen veteen menemistä.

³⁶⁰ Edmund Husserl otti elämismaailman käsitteen käyttöön vuonna 1936 julkaisemassaan *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* -teoksessa. Käsitteen introdusointi merkitsi tinkimistä ankarasta idealismista, ja sillä on yhtymäkohtansa, paitsi elettyyn kokemukseen, myös biologiaan ja kulttuuriseen protestanttisuuteen.

³⁶¹ Maurice Merleau-Ponty teoksessaan *Phénoménologie de la perception* (1945, s. 409–410).

³⁶² Emt., s. 348.

on vahvoja yhtymäkohtia amerikkalaisten pragmatistien, kuten William Jamesin [...] ja George Herbert Meadin (1934) näkemyksiin, hahmopsykologian kanssa sekä – näin voidaan nyt olettaa – myös myöhempiin kognitiivisen psykologian saavutuksiin [...].”³⁶³ Merleau-Pontyn kenttäteorian ja Meadin havaitsemisen teorian yhteyksiä eivät ole todenneet vain Bourgeois, Rosenthal, Heritage ja Schütz, vaan voin täten myös itse vahvistaa nämä analogiat oikeutetuiksi.

5.2.3. Mead ja Schütz: elämismaailma ja yhteisöllisyys

Husserlin varhaisen idealistisen fenomenologian ongelmaksi oli noussut se, mitä mahdollisuuksia tutkijoilla olisi irrottautua kokemuksellisesta sidonnaisuudestaan, kuvailla todellisuuden ja tietoisuuden suhteita itsestään riippumatta tai luoda käsityksiä olemisestaan ikään kuin sen ulkopuolelta. Tähän ongelmaan elämismaailman käsite vastasi pitämällä ihmistä ja ympäristöä erottamattomina ja myöntämällä filosofian situaatio-sidonnaisuuden. Niinpä myös Alfred Schütz kirjoitti teoksessaan *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt – Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* vuodelta 1932 (suom. *Sosiaalisen maailman merkitykseks rakentuminen*) Edmund Husserlia myötäillen:

Kun arkielämässä ajattelen kanssaihmistäni, omaksun tavallaan yhteiskuntatieteellisen asenteen häneen. Toisaalta tieteenharjoittajana olen yhtä kaikki ihminen ihmisten joukossa, ja tieteen olemus suorastaan vaatii, ettei se ole tiedettä vain minulle vaan kenelle tahansa. Edelleen tiede edellyttää jo itsessään, että kytken omat kokemukseni määrätavalla tiedeyhteisön kokemuksiin, siis niiden muiden henkilöiden kokemuksiin, jotka harjoittavat tiedettä kuten minä ja tekevät näin minun rinnallani ja minua varten. [...] Yhteiskuntatieteiden ongelman lähtökohta on siten jo esitieteellisessä piirissä. [*Im täglichen Leben über den Mitmenschen nachdenkend, nehme ich ihm gegenüber gleichsam eine sozialwissenschaftliche Haltung ein. Wissenschaft betreibend bin ich noch immer Mensch unter Menschen, ja es gehört geradezu zum Wesen der Wissenschaft, daß sie Wissenschaft nicht nur für mich, sondern für jedermann sei. Und weiter setzt Wissenschaft bereits einen bestimmten Rückbezug meiner Erfahrungen auf die Erfahrungen einer Erkenntnisgemeinschaft voraus, auf die Erfahrungen anderer alter egos also, welche gleich mir, mit mir und für mich Wissenschaft betreiben. (...) So setzt das Problem der Sozialwissenschaften schon in der vorwissenschaftlichen Sphäre (...)*].³⁶⁴

Ajatus voisi olla Meadin kynästä sikäli, että hänenkin mielestään tieteen esiteoreettiset taustaehdot määräävät pitkälti sitä, mihin tutkimuksissa voidaan tulla. Tieteelliset totuudet syntyvät siis pragmaattisesti ja praksisesta. Toisaalta myös hänen oma teoriantonsa muodostaa havaitsemista ohjaavan esiteoreettisen viitekehyksen, jonka mukaan ihmiset voivat

³⁶³ John Heritage alun perin vuonna 1984 julkaisemassaan Garfinkel-teoksessa (1996, s. 54). Sitaatista on hakasulkein poistettu teosviitteitä.

³⁶⁴ Alfred Schütz teoksessaan *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932, s. 252). Veikko Pietilän käännös; suomennoksessa *Sosiaalisen maailman merkitykseks rakentuminen* (2008, s. 392). Olen poistanut lainauksesta viittauksen Edmund Husserlin teoksen *Formale und transzendente Logik* sivuihin 29–30 ja 206. On syytä huomata, että Pietilän suomennos ei vastaa alkuperäistekstin lausejakoa.

ymmärtää itseään ja toimintaansa. Sen toimivuuden arviointi on puolestaan käytännöllisen seurausharkinnan asia, ja näin tiede toimii vastavuoroisessa ymmärtämissuhteessa tutkittavien ja koko maailman kanssa. Tämä on läheisesti tekemisissä sen kanssa, mitä myös Merleau-Ponty ja myöhäinen Husserl ajattelivat ”elämismaailman” asemasta tiedettä edeltävänä ja perustavana, myös tieteellisen tutkimuksen jälkeen tulevana, taustaehtona.

Toinen Meadin ja Schützlin välinen yhtenevyys sisältyy heidän havaintokäsitykseensä. Schütz kuvailee ”lähimaailman”, ”kanssamaailman” ja ”me-suhteen” yhteyksiä niin, että ”[s]ellaista lähimaailman sosiaalisuhdetta, johon astuneet kokevat toisensa elävästi vastavuoroisuudessaan, kutsutaan tässä puhtaaksi me-suhteeksi”.³⁶⁵ Hän havainnollistaa asiaa esimerkiksi:

Kun me – minä ja sinä – katselemme lentävää lintua, tällöin tietoisuudessani rakentuneella esineistymällä ”linnun lento” on minulle mieltä. Tämän mielen tavoitan tulkitesani itseäni. Saman kykenet sanomaan sinäkin itsellesi rakentuneesta mielenelämyksestä. Mutta minun, sinun tai kenen tahansa on mahdotonta sanoa, onko minun elämykseni lentävästä linnusta sama kuin *sinun* elämyksesi lentävästä linnusta. Itse asiassa meidän pitäisi nähdä tämä sanomisyritys toivottomaksi, sillä itse annettu mieli ei koskaan vastaa täydelleen toisen antamaa mieltä. [*Wenn ich und du einen fliegenden Vogel betrachten, so hat zunächst die in meinem Bewußtsein konstituierte Gegenständlichkeit ”Vogelflug” für mich einen in Selbstausslegung erfaßbaren Sinn und das gleiche vermagst du von deinem konstituierten Bewußtseinserlebnis ”Vogelflug” auszusagen. Aber weder ich, noch du, noch irgend jemand anderer vermöchte zu sagen, ob mein Erlebnis vom fliegenden Vogel identisch mit deinem Erlebnis vom fliegenden Vogel ist, ja sowohl ich als du müßten ein derartiges Unterfangen als aussichtslos ansehen, weil eigener und fremder Sinn nie zur Deckung zu bringen sind.*]³⁶⁶

Havaintojen ja kokemusten luoksepääsemättömyys näyttäisi siis olevan inhimillinen tosiasia ja eräänlaisen solipsismi sen vuoksi välttämätöntä. Schützlin mukaan tie toisten elämyksiin voisi kuitenkin kulkea samaa havaintojen polkua kuin havaintomme muistakin objekteista, sillä

[...] voi olla, että linnun lentoa tarkkaillessani havaitsen kehossasi vihjeen, joka kertoo sinunkin huomiosi kääntyneen lentävään lintuun. Silloin voin todeta, että *me* – minä ja sinä – olemme nähneet linnun lentävän [...]. Kääntämällä huomiosi minuun pystyt sanomaan saman minusta. Minähän olen sinulle kanssaihminen, jonka tietoisuuden vaiheisiin sinä olet rinnastanut oman elämyksesi linnun lennosta. Yksistään tämä jo oikeuttaa sanomaan, että *me* olemme nähneet linnun lentävän.

Sosiaaliseen lähimaailmaan syntyneenä löydän me-perussuhteen edestäni. Siitä am-

³⁶⁵ ”Die umweltliche soziale Beziehung, in welcher die Aufeinandereingestellten ihr Gegenüber erleben, soll reine *wirbeziehung* heißen.” Alfred Schütz teoksessaan *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932, s. 183). Veikko Pietilän käännös; suomennoksessa *Sosiaalisen maailman merkityksenkäs rakentuminen* (2008, s. 291).

³⁶⁶ Emt. s. 292. On syytä huomata, että Schützlin käsite ’lähimaailma’ ei merkitse täsmälleen samaa, mihin Mead viittasi läheiskokemuksella. ’Lähimaailma’ viittasi ihmisten yhteiseksi kokemaan todellisuuteen, kun taas Meadin läheiskokeminen liittyi käden ulottuvilla olevaan maailmaan.

mentavat lähtökohtaisen oikeutuksensa kaikki kokemuksiini niin me-suhteeseen sisältyvästä Sinästä kuin *omasta lähimaailmastani* osana *meidän kanssamaailmaamme*. Tältä kannalta on yhdyttävä Schelerin väitteeseen, että me-kokemus (lähimaailmassa) on ylipäätään perusta Minän kokemukselle maailmasta ylipäänsä. [*Es kann nun sein, daß ich, dem fliegenden Vogel zugewendet, an Anzeichen deines Leibes wahrnehme, daß auch du dem fliegenden Vogel zugewendet bist. Dann vermag ich auszusagen, daß ich und du, daß wir einen Vogel fliegen gesehen haben. (...) Ich begnüge mich darum zu wissen, daß du ein Mitmensch bist, welcher sein Altern erlebt, und daß du dem von mir Wahrgenommenen zugekehrt warst. Das gleiche vermagst du bei entsprechender Blickwendung von mir auszusagen, der ich für dich Mitwußtseinserlebnisse vom Vogelflug koordiniert hast. Dies allein genügt schon, um mich und dich zur Aussage zu berechtigen, daß wir einen Vogel fliegen gesehen haben.*]

Die Grundrelation des Wir ist mir durch mein Hineingeborensein in die soziale Umwelt vorgegeben und aus ihr schöpfen erst alle meine Erfahrungen von dem im Wir beschlossenen Du und von meiner Umwelt als Teil unserer Mitwelt ihr ursprüngliches Recht. In diesem Sinn ist Scheler beizupflichten, wenn er behauptet, daß die Erfahrung vom Wir (in der Umwelt) die Erfahrung des Ich von Welt überhaupt fundiere.]³⁶⁷

Tämäntapainen näkemys oli läheinen myös Meadille ja Merleau-Pontylle, sillä molempien mukaan havainnot jäsentyvät havaintojen kentässä, joka voi olla myös sosiaalinen. Schütz in ratkaisu on helposti omaksuttava mutta jättää inhimillisen tajunnan olemusta koskevan kysymyksen vastaamatta samaan tapaan kuin Meadinkin teoria. Schütz tunnustaa, että ”[o]n vaikea fenomenologinen kysymys, miten tämä Me rakentuu transsendentaalisesta subjektista, kuten on sekin, kuinka psykofyysinen Sinä viittaa psykofyysiseen Minään.”³⁶⁸ Lopulta hän myöntää melko lamentaatiomaisesti ja luovuttaen: ”Näiden kysymysten käsittely ei kuitenkaan mahdu tämän tutkimuksen puitteisiin.”³⁶⁹

Johtopäätös on tyypillinen näkemyksille, joissa ihmisen havaintosuhte on yritetty perustaa interaktionistisen perusoletuksen varaan. Transsendentaalifilosofista kysymystä havaintojen subjektista ei voida kuitenkaan välttää, kuten ei myöskään kognitivismille tyypillistä näkemystä tietoisuuden yksilöllisyydestä ja henkilökohtaisuudesta. Tämä taas todistaa sen väitteeni puolesta, että interaktionistisissa teorioissa ajaudutaan yleensä joko umpikujaan tai kehäpäätelmiin. Ne tulevat vastaan myös sosiaalitieteellisesti painottuneen fenomenologian suunnalta.

Kysymyksenalaista on, täytyykö maailman ja yksilötietoisuuden *suhteiden* etualalle noston merkitä hyvästijättöä maailman ja minän *instansseille* havaitsemisessa ja kuinka tämä tietoteorian perinteisestä konstellatiosta luopuminen voi onnistua. Pitäisikö yksilöiden olemassaolo kokonaan hylätä ja miksi? Tokihan myös maailmasuhde edellyttää maailman ja minän *osapuolet*, toisin kuin esimerkiksi Mead ja Merleau-Ponty painottivat.

³⁶⁷ Alfred Schütz edellä mainitun alkuperäisteoksensa sivuilla 183–183. Ks. Veikko Pietilän suomennoksen s. 292–293.

³⁶⁸ ”*Wir sich freilich dieses Wir aus dem transzendentalen Subjekt konstituiert, wie ferner das psychophysische Du auf mein psychophysisches Ich zurückweist, sind schwierige phänomenologische Fragen, auf deren Behandlung im Rahmen dieser Untersuchung wir verzichten mußten.*” Alfred Schütz edellä mainitun alkuperäisteoksensa sivulla 184. Veikko Pietilän suomennoksen s. 293.

³⁶⁹ Sama.

Myöskään Husserlin idealistisen individualismin alistaminen kollektivismille ei ole onnistunut kovin hyvin. Mead näyttää tunnustavan sekä alttiutensa tietynlaiseen solipsismiin että halunsa myöntää maailman ja sen yksilöoloiden olemassaolon *Mind, Self, and Society* kohdassa, jossa hän luonnehtii ajatustaan kauniisti näin:

Meidän yksittäisiin väreihin ja tuoksuihin liittyvä kokemuksemme on yksityisasia. Yhden kokemus eroaa toisen kokemuksesta. Silti kohde, johon kokemus liittyy, on yhteinen. Kaikkien yksittäisten kokemusten takaa löytyy yksi ja sama valo tai yksi ja sama ruusu. [*The particular color or odor that any one of us experiences is a private affair. It differs from the experience of other individuals, and yet there is the common object to which it refers. It is the same light, the same rose, that is involved in these experiences.*] ³⁷⁰

Ei ole mikään ihme, että intersubjektiivisuuden pulmat aktualisoituivat myös Meadille, sillä havaintojen kommunikoitavuuden ongelma on filosofian keskeisiä aiheita. Mead pyrki asiasta eteenpäin tekemällä samantyyppisen oletuksen kuin Schütz, jonka mukaan havainnoissa *on mukana* myös yhteisöllisiä tai yhteisiä komponentteja.

Olenmaisempaa kuin se, voitaisiinko Meadin lähtökohta tulkita jonkin toisen teoreettisen puitteen vastustukseksi tai myötäilyksi tai ei kummaksikaan, on tosiasia, että Mead *otti lähtökohdakseen* tarkastella ihmistä yhteisöllisenä. Tärkeää on tämän tutkimusotteen suora valitseminen – ei se, minkä kritiikkinä ihmisen tematisoiminen yhteisölliseksi voitaisiin nähdä. Keskeistä ei ole myöskään se, pitäisikö ihmistä sitten tarkastella jonkin muun, esimerkiksi yksilöpsykologisen, puitteen mukaisesti, kuten muutamat Meadin kriitikot ovat olleet valmiit kysymään siinä tapauksessa, että Meadin esitys pitäisi todeta joiltakin osin ongelmalliseksi tai kestävämmäksi. Idealismin ja materialismin sekä individualismin ja kollektivismien välisten kiistojen ratkaisuksi voisi ajatella, ettei Mead tässä metodologiassa yhteydessä kiistänyt yksilöiden (tai esimerkiksi transsendentaalisen egon olemassaoloa), kuten hän ei tehnyt merkityksenteoriasaankaan, vaan hän ainoastaan *siirsi kysymyksen olemassaolosta marginaaliin* aivan kuten Husserlikin.

Olemassaoloa koskevan näkökulman laiminlyöntiin liittyvä huolettomuus ei ole ollut kuitenkaan ongelmatonta, mikä tuli näkyville Martin Heideggerin esittämän Husserl-kritiikin kautta. Meadin ajattelun sisäiseksi vaikeudeksi ei osoittautunut vain se, että hän vetosi ja viittasi voimakkaasti yhteisöllisyyteen. Ongelmana on ollut sekin, että Meadin mukaan ihmisen ja ympäristön suhdetta ei voitaisi perustaa myöskään solipsismiin, joka kieltää kaiken muun kuin tajuavan minän ja sen mielikuvien olemassaolon. Lisäksi Mead vältteli sellaista ontologista universalismia, jonka mukaan todella olemassa olevaksi myönnettäisiin vain yksilötietoisuuden ulkopuolinen maailma. Nämä äärikannat olisivat tarjonneet helppoja ja yksinkertaisia – mutta samalla myös yksinkertaistettuja – keinoja kaikkien ongelmien sovittamiseen. Olemalla kääntymättä kummankaan ajatussuunnan viitoittamalle tielle Mead ei helpottanut työtään vaan teki sen vaikeammaksi mutta samalla myös filosofisemmaksi.

Eteenpäin Meadin havainnonfilosofian kehittälyssä päästäisiin kenties Martin Heideggerin eksistenssihermeneutiikalle ominaista tietä, jolla myös yksilötoimijuus otetaan paremmin huomioon. Johtopäätöksenäni esitän, että Meadin teorian ikuisiksi ongelmiksi

³⁷⁰ MSS, s. 33.

jäivät yksilön ja yhteisön keskinäiset suhteet ja niiden ontologinen asema. Vastaanväittäjille nämä kysymykset voivat tarjota hyviä aseita käteen mutta myös mahdollisuuden hänen ajatustensa syvempään ymmärtämiseen.

5.2.4. Kohti ensimmäisen persoonan filosofiaa ja psykologiaa

Kiinnostavan kysymyksen muodostaa, mikä asema ihmisen *tahdon vapaudelle* jäi Meadin pohjustamassa historian ja tulevaisuuden välimaastoon sijoittuvassa eksistenssissä ja inhimillisessä ”läsnäolossa” (*presence*). Oliko Meadin teoria ihmisestä ja yhteiskunnasta ainoastaan romantiikan ja valistusfilosofian hedelmä, vai oliko se moderni yhtenäiskulttuuria hahmotteleva hanke, joka sisälsi aineksia myös totalitarismiin? Vai oliko se yhtä aikaa molempia? Tästä kysymyksestä on jouduttu keskustelemaan paljon 1900-luvun loppupuolen filosofiassa, maailmansotien opettamana ja varjostamana aikana. Loiko yhtenäisen subjektin tai yhtenäiskulttuurin tavoittelu totalitarismin? Pohjustiko inhimillisen vapauden julistus ja uskontojen kahleiden murtaminen tien maallisten auktoriteettien orjuuteen sekä diktatuureihin? Ansaitseeko valistusfilosofia kaiken sen kritiikin, jota on suunnattu sen sisältämään idealismia ja katteetonta optimismia vastaan? Mikä osuus Meadin edustamilla ihanteilla on ollut niin sanotun subjektitiuden kriisin syntymiseen?

Seuraavissa pääluvuissa pyrin lähestymään Meadin ajattelua näiden ajallisesti myöhempien tieteenfilosofisten ja kulttuuriteoreettisten kysymysten näkökulmasta. Lähtökohtanani on edelleenkin oletus, että Meadin ajattelussa traagisena näyttäytyvä jako yksilölliseen ja yhteisölliseen minuuteen on tulos itsen objektivoidumisesta: asettamisesta tarkastelun kohteeksi. Sen tuloksena ihmisestä on erottunut tutkimuksen tekijä ja kohde. Modernin ajan filosofioita ja persoonallisuuskonstituutioita leimaava jako subjettiin ja objektiin on seuraus siitä, että kysymykset on asetettu *minästä* kohteeksi asetettuna – ei *minä*ssä, yksikön ensimmäisen persoonan filosofian mukaisesti.

Tämä ero vastaa tieteellisiä ihanteita myötäilevän filosofian ja henkilökohtaisesti eletyn filosofian erottelua, ja sillä on vastineensa tiedepolitiikassa, jossa se ilmenee järjestelmäkeskeisen filosofian ja ihmisen olemassaoloa sekä inhimillisiä merkityksiä pohtivan filosofian välisenä kiistana. Meadin yritys tavoittaa minuus tieteen keinoin tarjoaa erään esimerkin siitä, kuinka ihmisyyys voidaan kuvata tieteellisenä esiymmärryksenä ja ymmärtäminen velvoittavana normina.

Mead koetti jäljittää symbolien, kielen ja minuuden alkuperää sekä luoda niiden varaan moraalista yhteiskuntakäytäntöä. Tuloksena syntyi teoreettinen rakennelma, jossa ihminen nähdään pitkälti symbolina, vertauskuvallisena merkinä ja yhteiskunnallisia tekoja, akteja, suorittavana agenttina toisten toimijoiden ja merkitysten järjestelmässä. Tämän varaan muodostuivat sitten symbolinen interaktionismi ja sosiaalinen konstruktionismi. Niin strukturalismi, jälkistrukturalismi, postmodernismi kuin dekonstruktioikin ovat saaneet Meadin ajatusten perinnöstä osansa. Ihmisen olemassaolo ja toimijuus ovat kuitenkin myös muuta kuin rakenteissa rimpuilevaa ja toiseudenvaraista agenttuuria, kuten osoitan tämän tutkimukseni loppupuolella.

Ongelmana näissä ja niin sanotun kriisikeskustelun sekä kielellisen kumouksen jälkeisissä ajattelutavoissa on ollut se, että myös niissä objektivoidaan sekä ihmistä että sosiaalisen kohtaamisen ja kielellisen ymmärtämisen tilanteita. Näiden tieteellispainotteisten

virtausten ulkopuolelle on sitten asemoitu eksistenssifilosofinen ja hermeneuttinen ajattelu, joka on korostanut ihmisen omaa aktiivista roolia elinolojensa luojana ja joka on usein nähty tieteelliselle objektiivisuudelle vaarallisena ”elämänfilosofiana”.

Tämäntapainen nietzscheläinen tai heideggerilainen – ja osittain jo antiikin ajoilta tunnettu – filosofia on juuri sellaista, jota myös Mead vältteli mutta joka oman käsitykseni mukaan voisi ratkaista suuren osan Meadin kohtaamista ongelmista. Tällä rinnastuksella voidaan havainnollistaa tieteellisen ja filosofisen elämännäkemyksen eroja ja sitä erottelua, joka vallitsee objektivoivan tieteen ja yksikön ensimmäisen persoonan filosofian välillä.

Kirjani alussa esittämäni lupauksen mukaisesti jatkan argumentointiani ensimmäisen persoonan filosofian puolesta. Käsitykseni mukaan suuri osa tieteenfilosofian käsitteistä on pelkkiä nimilappuja, jotka saattavat muodostaa tärkeän osan systeemien sisäisissä peleissä mutta jotka ovat olleet tarpeellisia lähinnä paradigmojen oman oikeuttamisen kannalta. Eräs tällainen nimilappu on subjektin käsite, joka seuraa minuuden objektivoimisen vastavaikutuksena ja joka kuvaa ihmisen vapautta ja itsemääräämisoikeuden olotilaa.

Objektivointi voi luonnollisesti kirkastaa subjektin merkityksen, aivan niin kuin vastakohtat yleensäkin havaitaan paremmin toisiaan vasten. Niinpä pohdin jatkossa myös sitä, mitä Meadin tieto-opilliset, merkityksenteoreettiset ja subjektin syntyä koskevat löydökset voivat merkitä tieteenfilosofialle, kun tarkastellaan tietoteoreettisen subjektivismin ja objektivismin sekä relativismin ja absolutismin suhteita. Tällä vertailullani uskon tekeväni parhaiten kunniaa Meadin itsensä osoittamalle ennakkoluulottoman tieteenharjoittajan esikuvalla.

6. Subjektiuden kriisi

Niin sanottua kriisikeskustelua sosiaalipsykologian kohteesta ja metodeista käytiin 1970-luvulta lähtien ja 1980-luvun aikana. Keskustelu koski sekä ihmisen objektivointia tiedon kohteena että tutkimusetiikkaa, esimerkiksi peiteinformaation käyttöä, aivan kuten Milgramin koetta koskevassa debatissa tuli monipuolisesti esille.³⁷¹ Väitteeni, jolle esitän perusteluita tässä luvussa on, että sosiaalipsykologian kriisikeskustelu ei ole vain 1970- ja 1980-luvuille sijoittuva erillis- tai tilapäisilmiö, vaan sen juuret ovat modernin ajan filosofiassa: ihmisen syntymisessä ja luomisessa tieteellisen tiedon kohteena. Näkemykseni mukaan kriisi ei ole vielä ohi, ainakaan sikäli kuin jako tiedon subjektiin ja objektiin on osa tiluatiotamme pysyvästi. Tästä klassisesta asetelmasta kertoo myös Meadille tyypillinen jaottelu subjekti- ja objektiminuuteen.

Filosofisesti katsoen sosiaalipsykologian kohdetta koskevan kriisin juuret ulottuvat modernille ajalle, jolloin ihminen luotiin tiedon kohteena ja syntyivät ihmistä ja yhteiskuntaa tutkivat tieteet, kuten sosiologia ja psykologia. Niinpä kriisikeskustelun valaistumiseksi pitää käsitellä tämän keskustelun historiaa ideologiakriittisesti. Kriisin ainekset ja kokonaiskuva olivat käsitykseni mukaan olemassa jo Edmund Husserlin julkaistessa *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* -teoksensa vuonna 1936, mutta sosiaalipsykologiassa kriisi aktualisoitui vasta lähes neljä vuosikymmentä myöhemmin. Tieteenalalla kohdattiin tällöin samat objektivointia, kehäpäättelmiä ja tutkimuksen etiikkaa koskevat kysymykset, jotka olivat koituneet filosofien päänaivaksi idealistisen fenomenologiatulkinnan ja subliimin kieliteorian muodossa aiemmin. Sosiaalipsykologian kriisi on tältä osin nähtävissä historiallisen jatkumon luonnollisena tuloksena. Sekä husserlilaiseen fenomenologiaan sisältyvien ongelmien että symbolisen interaktionismin merkityksenteorian ja meadiläisen minäkonseptin takana oli yksi suuri yhteinen nimittäjä: hegeliläinen idealismi.

Mead arvosteli voimakkaasti behaviorismia ja empirismia, mutta hänen unelmanaan oli kirjoittaa ihmistä ja yhteiskuntaa koskeva suuri kertomus luonnontieteiltä lainatulla kynällä. Hänen kiinnostuksensa kohteena olivat ennen muuta minuuden, merkitysten ja kielen alkuperää koskevat kysymykset. Voidaankin nähdä, että hänen ajattelunsa liittyi juuri siihen individuaation ja sosialisatiion ongelmakentään, joka leimasi koko modernisoitumisen aikakautta: kysymykseen, mikä minuus on ja missä suhteissa yksilöllisyys ja yhteisöllisyys ovat toisiinsa nähden. Mead itse oli vielä ”kriisittömän” aikakauden ajattelija, jolloin filosofit ja sosiaalipsykologit tuottivat ideoita ilman mainittavaa itse-reflektiota ja joille minuus, maailma, vuorovaikutus ja kanssakymminen olivat *sui generis* itsestään selviä faktisiteetteja. Nyt avautuvassa pääluvussa luon katsauksen näiltä onnekkailta vuosilta lähteneen keskustelun ideologiantäyteiseen historiaan siirtyäkseni sen jäl-

³⁷¹ Ks. esim. Stanley Milgramin vuonna 1974 julkaisemaa teosta *Obedience to Authority*, jossa hän tiivistää vuosina 1963–1965 Yalen yliopiston tiloissa tekemiensä kokeiden tutkimustulokset ja Antti Eskolan analyysia siitä artikkelissa ”Onko tehtävä väärin saada kseen tietää, mikä on totta?” (1987 s. 170–173).

keen pohtimaan ulospääsyteitä objektivoivan ihmistutkimuksen umpikujista ja kehäpäätelmistä.

6.1. Yksilön ja yhteiskunnan käsitteet ja olemassaolo

Meadin työskentely liittyy tieteenfilosofiaan erityisesti siksi, että monet erityistieteet joko seisovat tai kaatuvat sen oletuksen varassa, joka oikeuttaa yksilön ja yhteiskunnan käsitteet. Useat erityistieteet ovat pyrkineet luomaan oikeutuksensa joko metodologisen individualismin tai minuuden sosialisaatiota koskevien oletusten varaan. Modernina ja jälki-modernina aikana kehittyneiden ihmis- ja yhteiskuntatieteiden haasteena ei ole ollut vain yksilöllisen tai yhteisöllisen tietoisuuden syntyminen vaan myös niiden ympärille rakentuneiden tieteenalojen oikeuttaminen.

Jos ihmisten henkilökohtaisen minuuden tai identiteetin onkin nähty kriisiytyneen milloin yksilöllisyyden ja vapauden painottamisen, milloin taas sosiaalisuuden ja riippuvuuden korostamisen vuoksi, yhtä varmasti myös ihmistä tutkivat tieteet ovat kriisiytyneet, kun on epäilty niiden ontologisia perusoletuksia. Erityisen alttiita arvostelulle ovat olleet ihmisen yhteisöllisyyttä ja yhteiskunnallisuutta korostavat tieteenalat, kuten sosiologia ja sosiaalipsykologia, joiden piirissä on katsottu, että yhteisölliset suhteet ja yhteiskunta *ovat olemassa* itsenäisinä tutkimuskohteina tai että niihin pitäisi suhtautua ikään kuin ne olisivat olemassaolevia.

Ajatus sosiaalisen tapahtumatasen olemassaolosta on vaativa ja uskalias, sillä se on vastoin kaikkea sitä ilmeisyyttä, jolle aineellinen ja aistittavissa oleva todellisuus antaa vahvistuksensa. Yksilöidenhän voidaan todeta olevan olemassa fyysisinä ja aineellisina olentoina – toisin kuin yhteisöjen, yhteiskunnan ja valtion, jotka ovat oletustenvärisiä luomuksia. Tästä ontologisesta ongelmasta on seurannut myös menetelmäopillisen oikeuttamisen haasteita.

Yhteiskuntatieteet voivat luonnollisestikin legitimoitua sellaisen metodologian suosijissa, joka osoittaa todellisuuden sosiaalista rakentumista koskevat oletukset tarpeellisiksi. Nämä yliyksilölliset oletukset ovat oikeuttaneet esimerkiksi sosiaalista konstruktionismia, ja sosiaalinen konstruktionismi puolestaan on todistellut oletukset yhteisöllisen tapahtumatasen itsenäisestä olemassaolosta perustelluiksi. Tällä tavoin metodologian omat lähtökohtaoletukset ja tulokset ovat riippuvuussuhteissa keskenään, ja kyseinen sosiaalitieteellinen tarkastelutapa muodostaakin itseään ruokkivan järjestelmän. Vastoin nopeasti syntyvää johtopäätöstä tällainen kehä ei ole kuitenkaan merkityksetön tai turha, vaan se voidaan nähdä myös hermeneuttisena itseymmärryksen lisääjänä, joka auttaa pohtimaan sekä ihmisten toiminnan luonnetta että tieteiden omaa olemusta.

Yhteiskuntatieteiden kriisi ei ole ollut vain ontologinen vaan myös metodologinen. Useat kriisikeskusteluun osallistuneet sosiologit ja sosiaalipsykologit katsoivatkin kriisin johtuvan ensisijaisesti siitä, että tutkimuskenttää hallitsivat tutkimusmenetelmät eivätkä mielekkäät tutkimusongelmat. Kriisi miellettiin tieteellisen toiminnan muotoa koskevaksi käytännölliseksi huoleksi joko tutkimisen tavasta tai aiheista. Omasta mielestäni kriisi on ollut kuitenkin perimmältään *ontologinen*, sillä menetelmäopilliset ja tutkimusaiheen tematisointiin liittyvät ongelmat juontavat juurensa ihmiskäsityksiä koskevista oletuksista.

Ontologiset ja metodologiset kiistakysymykset ovat kanavoituneet myös tutkimus-

eettisiksi ongelmiksi. Sosiaalipsykologiassa niin sanottua kriisikeskustelua käytiinkin juuri Milgramin kokeiden jälkeisenä aikana. Sen sijaan tieteenfilosofian piirissä ontologiset ja metodologiset ongelmat ovat pysyneet aina ajankohtaisina, sillä ne liittyvät erityistieteiden luomiin ihmiskäsityksiin.

6.1.1. Yhteiskuntatieteiden metafyyminen jakautuneisuus

Foucault'laisesti ajatellen ihmis- ja yhteiskuntatieteiden voidaan sanoa olleen kriisissä perustamisestaan lähtien, 1800-luvun lopulta asti. Kriisi on koskenut sitä, miten ihmisen minuus on tuotettu ja asetettu tarkasteltavaksi erityistieteiden sisällä. Tämä objektivoiminen on irrottanut erityistieteellisen ihmistutkimuksen perinteisestä yksikön ensimmäisen persoonan filosofiasta.³⁷² Sen mukaisesti asennoituessaan ja toimiessaan ihminen ei ollut niinkään katselija, havaintojen tekijä tai kohde kuin oman elämänsä luoja ja eläjä sekä todellisuuden aktiivinen tekijä. Tiedettä ei ollut aiemmin erotettu filosofiasta eikä henkisyudesta, ja monet ovatkin voineet kokea tämän kuilun omaa elämäänsä haavoittavana. Kriisi on koskenut ihmisiä henkilökohtaisesti. Toisaalta kriisi on ilmennyt tiedehallinnollisena kysymyksenä, onko yliyksilöllisiin oletuksiin nojautuvilla erityistieteillä, kuten sosiologialla ja sosiaalipsykologialla, lainkaan oikeutusta. Nojautuessaan metafyyisiin uskomuksiin yhteisöllisen tapahtumatason olemassaolosta ne ovatkin yhtä vahvasti perusteltuja kuin ontologisen jumalaoletuksen varaan perustuva teologia. Sarkastisesti voidaan huomauttaa, että siinä, missä teologit käyttivät opetuksissaan jumalan käsitettä, yhteiskuntatieteilijät ovat korvanneet jumaluuden käsitteen yhteiskunnan käsitteellä.

Niin teologisessa kuin sosiaalitieteellisessäkin metafysiikassa jumalan ja yhteiskunnan käsitteet ovat ritualisoituneet, ja niiden kautta todellisuus on jaettu kahtia: aineelliseen, eli olemassa olevien olentojen maailmaan, ja oletuksenvaraiseen yliyksilölliseen todellisuuteen, joka ei ole havaittava mutta johon liittyviä ”sosiaalisia faktoja” voidaan pitää ”ikäin kuin” esineinä. Teoksessani *Enkelirakkaus – Filosofia ja uskonto homoseksuaalisuutena* olenkin analysoinut, mitä tämä tiedettä, kristinuskoa ja islamia leimaava metafyyminen kahtiajako on merkinnyt koko kulttuurimme kannalta, miten se on seurannut heteromiesten oidipaalisesta kompleksista ja kuinka se voi tuoda esille ihmisten seksuaalisia motiiveja, jotka ovat sittemmin välittyneet uskontojen kautta myös tieteiden piiriin. Aiheesta kiinnostuneita joudun vaivaamaan pyynnöllä perehtyä tuohon teokseeni, joka hyödyntää muun muassa psykoanalyttista teoriaperinnettä kriittisesti.³⁷³ Sen mukaan ’yhteiskunta’ ja ’Jumala’ ovat oidipuskompleksin tuloksena syntyneitä isähahmon manifestaatioita.

Tässä yhteydessä tarkasteluni kohteena ovat edellä selitetyn metafyymsen ja uskonnollisperäisen jakautumisen metodologiset ja tiedepoliittiset seuraukset. Kahtiajako on

³⁷² Erään lähtölaukauksen ihmistieteiden kriisikeskusteluun tarjosi Michel Foucault ”ihmistieteiden arkeologiallaan” *Les mots et les choses* vuonna 1966. Sen mukaan modernien ihmistieteiden paradoksi on, että ne etsivät ihmisen käsitettä, joka samalla olisi tiedon empiirinen kohde ja kaiken tiedon perusta, siis objekti ja subjekti.

³⁷³ Ks. teokseeni *Enkelirakkaus – Filosofia ja uskonto homoseksuaalisuutena* (2008, s. 13–86) sisältyvää analyysiani ontologisen jumalaoletuksen ja yliyksilöllisten hypoteesien seksuaalisesta alkuperästä.

ollut monien erityistieteiden kannalta kohtalokas mutta toisaalta myös onnekas, sillä se on ollut niiden olemassaolon ehto. Esimerkiksi perinteinen yksilöpsykologia voi hyvin tulla toimeen pelkäsi behavioraaliseksi ja kokeelliseksi tutkimukseksi kavennettuna. Individualismin varaan rakentuva metodologia ei tarvitse tuekseen ylimääräisiä ontologisia oletuksia, joiden mukaan ihmisten sosiaalisia suhteita käsitellään olemassa olevina tutkimuskohteina. Sen sijaan yhteiskuntatieteiden ja esimerkiksi sosiaalipsykologian mahdollisuus ja oikeutus perustuvat juuri siihen, että ärsykkeiden ja reaktioiden kaavasta todellakin emergoituu sosiaalisten merkitysten taso, jota voidaan tutkia itsenäisenä kulttuuriobjektina.

Meadin työtä on pidetty sosiaalitieteiden legitimaation eräänä kulmakivenä, mutta filosofisesti arvioiden se on ollut erittäin metafyysinen ja painavuudestaan huolimatta uhanut koko ajan lentää tiehensä. Viimeksi tämä tuli näkyviin 1980-luvulla, kun yhteiskuntatieteiden piirissä käytiin keskustelua siitä, ovatko sosiaalitieteet lainkaan mahdollisia. Tuolloinen kriisikeskustelu liittyi myös poliittisen universalismin heikkenemiseen ja sosialismin romahtamiseen sekä ennakoi niitä. Sen sijaan filosofian piirissä yhteiskuntatieteiden perustaa koskevaa tieteenfilosofista ongelmaa on pohdittu aina. Toisinaan se on tullut esiin metodologisen individualismin ja kollektivismien välisenä kiistana ja toisinaan taas väitteinä ontologisten lisäoletusten tarpeettomuudesta sekä haluna virtaviivaistaa tieteellisiä selityksiä Occamin partaveitsen avulla. Yksinkertaistaisuuden on koettu olevan kaunista mutta toisaalta myös banaalia. Lisäksi kaiken taustalla on kummitellut tieteenfilosofisen puhdasoppisuuden haamu.

6.1.2. Kriisi filosofiassa

Edellä kuvattua ongelmakenttää voidaan kutsua yhteisellä nimellä subjektiuden kriisiksi.³⁷⁴ Ajatuksen filosofiasta kriisissä toi moderniin tieteenfilosofiseen keskusteluun Edmund Husserl. Hänen mukaansa logiikan läpimurto oli luonut filosofeille perusteen vaatia tieteeltä ja filosofialta apodiktisuutta eli ennakkoehdottomuutta. Tietyin edellytyksin sitä voitaisiin sanoa myös vapaudeksi esiteoreettisista taustaoletuksista, tieteenfilosofiseksi ja metodologiseksi arvovapaudeksi tai sitoutumattomuudeksi poliittisiin ideologioihin.³⁷⁵ Tosiasiassa tämä idealistinen hanke ei ollut kaukana René Descartes'n pyrkimyksestä löytää tiedolle varma perusta. Tieto ja sen subjekti onkin liitetty länsimaisessa filosofiassa kiinteästi yhteen aina uudelta ajalta asti.

Sekä husserlilaisessa että kartesiolaisessa ”kirkkaan ja selvän” tieteen ihanteessa tiedon varmuus nähtiin yhtä perusteltuna kuin oli sen subjektin epäilyksettömyys, ja subjektin

³⁷⁴ Puhun ”subjektiuden kriisistä” erotuksena esimerkiksi ”subjektin kriisistä” tai ”subjektivismien kriisistä”, koska en tarkoita ongelmatilanteilla ensisijaisesti minkään tietyn *subjektin* (kuten henkilön) kriisiä tai jonkin tieteenfilosofisen suuntauksen, kuten *subjektivismin*, kriisiä. Sen sijaan pyrin viittaamaan siihen, että kriisissä on ollut *subjektina oleminen*: subjektiut. Kuten jatkossa perustelen, myöhemmät metodologiset ja tutkimuseettiset kriisit ovat johtuneet vaikeuksista säilyttää subjektina oleminen tieteissä.

³⁷⁵ ”Filosofiasta kriisissä” Edmund Husserl kirjoitti viimeisessä itse painoon saattamassaan teoksessa *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* vuodelta 1936. Matti Juntusen teoksessaan *Edmund Husserlin filosofia – Fenomenologia ja apodiktisen tieteen idea* (1986) edustaman näkemyksen mukaan myös Husserlin varhais- ja keskikauden tavoitteena oli ennakkoehdottoman tieteen ihanne.

epäilyksettömyys tuotettiin kokemuksesta puhdistetun, järkipäisen, harkinnan kautta. Minuuden olemassaolo nähtiin varman tiedon lähtökohtana, ja tietoa katsottiin olevan vain omasta olemassaolosta. Näin tieto, tiede ja minuuden rakentuminen liitettiin yhteen. Tiedon ja subjektin lukitseminen toisiinsa johtui pyrkimyksestä seuloa esiin ”varmaa tietoa”, ja myös Husserlin jatkamassa ennakkoehdottoman tiedon etsinnässä järkevyyden kytkettiin subjektin rationaalisuuteen.

Toisaalta viime vuosisadan eurooppalainen filosofia on korostanut järjen kyvyttömyyttä sekä pitänyt järkeen nojautuvasta filosofiasta luopumista totuuden tunnustamisen lähtökohtana. Tiedon, tieteen ja järkevää harkintaa suorittavan subjektin välinen liitto on haluttu kyseenalaistaa. Esimerkkejä viimeksi mainitusta nihilismistä ovat tarjonneet postmodernistiset ja poststrukturalistiset näkemykset ”järjen rappiosta” ja ”subjektin katoamisesta”.³⁷⁶ Näitä tulkintoja kohtaan taas on esitetty sekä analyyttiseen filosofiaan, rationalistiseen humanismiin että eksistenssifilosofiseen ja fenomenologiseen ajatteluun pohjautuvaa vastakritiikkiä.³⁷⁷ Sen mukaan tahtovan ja itsemääräävän minän kiistäminen saat-
taa johtaa ihmisarvon ja -oikeuksien laiminlyömiseen.

Edellä mainittujen ajatussuuntien välimaastoon sijoittuivat niin sanotun Frankfurtin koulukunnan filosofit, jotka pitivät liiallista järkeisuskoa totalitarististen yhteiskuntajärjestelmien eräänä syynä omissa välineellistä rationaalisuutta ja valistusfilosofiaa arvostelevissa kirjoituksissaan.³⁷⁸ Heidän mielestään toisen maailmansodan aikana koettu järjen kriisi oli väistämättä myös subjektin kriisi. Ihmisten alttius autoritaariselle johtajuudelle johtui kristinuskosta vapautuneiden ihmisten eräänlaisesta heikkoudesta: valmistautumattomuudesta ottamaan vastaan oman vapautensa haasteet. Sen vuoksi ihmiset alistuivat niin helposti maallisten auktoriteettien johdettaviksi. Tämän tulkinnan mukaan moraaliset ja poliittiset ongelmat johtuivat pikemminkin vahvojen identiteettien puuttumisesta kuin siitä, että ihmisillä olisi ollut liian tietoinen ja toimintakykyinen identiteetti.³⁷⁹ Näin ollen

³⁷⁶ Näkemystä siitä, miten moderni subjekti ja nykyajan subjektikäsitteet ovat syntyneet rationalistisen ajattelun kautta, perusteli Michel Foucault nietzscheläistä valistuskritiikkiä hyödyntävässä teoksessaan *Les mots et les choses – Une archéologie des sciences humaines* (1966) sekä eri puolilla humanismin ihmiskeskeisyyttä arvostelevaa tuotantoaan. Syntynyttä keskustelua subjektin asemasta on myöhemmin arvioinut ja tulkinnut muiden muassa Jacques Derrida kaksiosaisessa teoksessaan *Psyché – Invention de l'autre* vuodelta 1987, eikä postmodernistien, jälkistrukturalistien ja dekonstruktionistien vaikutushistoriasta sovi unohtaa myöskään Heideggerin esittämiä humanismin kritiikkejä.

³⁷⁷ Esimerkin analyyttiseen filosofiaan pohjautuvasta humanistisesta arvostelusta tarjosi Georg Henrik von Wright teoksissaan *Ajatus ja julistus* (1955), *Humanismi elämänasenteena* (1978) *Minervan pöllö* (1992) sekä *Tiede ja ihmisjärki* (1986) esittämillään tulkintoilla, joissa pyritään kyseenalaistamaan sekä järkeisusko että ihmisen luottamus omiin kykyihinsä. Akateemikon esittämää arvostelua on toisaalta pidetty sinänsä kaksijakoisena, aivan kuten hänen tuotantoaankin, sillä hänen edustamansa analyyttinen systeemi-filosofia ja kielifilosofia ovat olleet varsin järkeisuskoisia omissa todellisuuden lähestymisissään.

Kaksijakoisuutta esiintyy tunnetusti myös Nietzschen ja Heideggerin tuotannossa ja heitä koskevissa tulkintoissa. Esimerkiksi Heidegger voidaan nähdä asubjektiviivisen ja depersonalisoidun ”olemisen” puolesta-puhujana ja subjektikeskeisyyden arvostelijana, mutta toisaalta hänen ajattelunsa osoittaa voimakasta persoonan, yksilösubjektin ja subjektivismin puolustusta. Omasta mielestäni sekä Nietzscheä että Heideggeria voidaan pitää paremminkin individualismin ja subjektivismin kannattajina ja edustajina kuin kriitikkoina.

³⁷⁸ Länsimaisen valistusfilosofisen järkevyyksikäsitteen arvostelijoina toimivat Frankfurtin koulukunnan perustajina pidetyt Theodor W. Adorno ja Max Horkheimer vuonna 1947 julkaisemassaan teoksessa *Dialektik der Aufklärung* (suom. *Valistuksen dialektiikka*), jossa he pitivät välinerationaalista ajattelua eräänä syynä eurooppalaisten totalitarismien syntyyn.

³⁷⁹ Frankfurtin koulukunnan piirissä toimineista yhteiskuntafilosoifeista subjektin asemaan ja ongelmiin paneutui psykoanalytikkona tunnettu Erich Fromm. Vuonna 1941 julkaisemassaan teoksessa *Escape from*

Frankfurtin koulukunnan filosofit voidaan lukea tietoisien ja vahvan subjektin puolustajiin, vaikka he pitivätkin liiallista luottamista järkeen ja sen korvanneisiin auktoriteetteihin kohtalokkaana. Heidän mukaansa minuutta ja identiteettiä ei voitaisi rakentaa pelkän järkeisuskon varaan ilman, että ihmiskunta tulisi yliarvioineeksi omat kykynsä. Silti ihmisten tulisi säilyttää tahdon ja toiminnan vapautensa voidakseen ylipäänsä olla subjekteja.

Näiden keskenään kilpailevien ja akateemisessa yhteisössä politisoituneiden näkemysten ohella subjektuuden kriisi on ilmennyt tieteellisen ja filosofisen yleisön eli tavallisten ihmisten epäilyksinä siitä, mikä merkitys minuuden asemaa koskeville käsityksille olisi loppujen lopuksi annettava. Esimerkiksi foucault'laiset käsitykset ”subjektin katoamisesta” ovat hämmentäneet monia, eivätkä ne ole tuntuneet kadunmiehistä uskottavilta. Tällaiset julistukset eivät ole herättäneet luottamusta myöskään niissä tieteenharjoittajissa, jotka ovat tottuneet uskomaan oman minuutensa olemassaoloon ”kartesiolaisesti”. Empiristiset varman tiedon etsijät, idealistiset kartesiolaiseen egoon uskojat ja arkikokemusten tulkitsijat ovat linnoittautuneet keskustelukentän eri laidoille, ja niinpä minuuden asemaa ja olemusta koskeva kiistely vastaakin sitä karttaa, joka on piirtynyt tieteenfilosofista subjektivismia tai objektivismia kannattavien välille. Tätä kautta kriisi on ilmennyt pyrki- myksissä selvittää subjektin asemaa koskevien tiedepoliittisten näkökantojen suhdetta ja argumentaatiota sekä niitä retorisia vaikutuskeinoja, joiden kautta eri näkemykset ovat olleet keskusteluyhteydessä toisiinsa.³⁸⁰ Mielipiteidenvaihdosta on tullut *metakeskustelua*, jossa puhutaan enemmänkin siitä, kuinka ja minkälaisin ehdoin keskustelua käydään tai pitäisi käydä, kuin itse asiasta.

Tässä pääluvussa koetan, paitsi tulkita ja ymmärtää käytyä keskustelua ja näkökantojen luonnetta, myös edetä ongelmien ytimessä olevan subjektivismi–objektivismi-kiistan tuolle puolen. Parhaan lähestymistavan tarjoaa eksistenssihermeneuttinen ajattelu, jonka kautta luodaan, tuetaan ja puolustetaan minässä asetettavaa ja henkilökohtaista yksikön ensimmäisen persoonan filosofiaa. Meadin minäkonseptioon yhdistettynä se voi luoda hedelmällisen pohjan myös sosiaalipsykologiselle toimijuuden teorialle, joka sitä kautta myöntää toiseudenvaraisen ’yleistyneen toisen’ rinnalle myös intentionaalisen ja voluntarismia toteuttavan toimijuuden.

6.1.3 Subjektuuden kriisi sosiaalitieteissä

Subjektin asemaa koskevan argumentaation nimeäminen ”kriisiksi” vastaa kreikan kielen *krisis*-käsitettä sikäli, että se valottaa keskustelusta sen moniaineksisen luonteen ja mah-

Freedom (suom. *Pako vapaudesta*) hän pyrki osoittamaan, että 1900-luvun eurooppalaiset totalitarismit syntyivät modernin subjektin vapauskriisistä. Myöhemmässä teoksessaan *The Anatomy of Human Destructiveness* (suom. *Tuhoava ihminen*) vuodelta 1973 hän muotoili analyysin psykopatologisesta persoonallisuustyyppistä, jonka ajatusmaailma ja mielihyvä rakenne ovat poikkeuksellisen destruktiivisia, nekrofiilisiä ja sadomasokistisia. Kyseiset piirteet liittyvät subjektuuden kriisiin sikäli, että niihin yhdistyy myös järjen käyttöön usein sisältyvää saivartelua, pikkumaisuutta ja turhamaisuutta, jotka voidaan nähdä passiivis-aggressiivisuuden muotoina.

³⁸⁰ Tämän aiheen pohjalta on syntynyt laaja tieteenfilosofinen kirjallisuus. Katso esimerkiksi Richard Bernsteinin teosta *Beyond Objectivism and Relativism* vuodelta 1985, John D. Caputon kirjaa *Radical Hermeneutics – Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project* vuodelta 1987 ja Richard Rortyn analyysia *Objectivity, Relativism, and Truth* vuodelta 1991.

dollisuuden uusiin näköaloihin.³⁸¹ Subjektia koskevissa tarkasteluissa 'subjektilla' on yleensä viitattu tietoiseen, tahtovaan ja itsemääräävään minään ja minuuden asemaan ihmisen tutkimisessa. Tästä aiheesta esitetty näkökannat ja vaihtoehdot ovat tarjonneet mahdollisuuksia useammanlaisiin ratkaisuihin kuin minkään yhden teorian puitteissa voidaan käsitellä. Muun muassa siitä johtuu, että subjektin asemaa ja kriisiä koskevat erittelyt ovat yleensä joko rajoittuneet kapeisiin ja yksilöityihin tehtävänasetteluihin tai levittäytyneet koko ihmistutkimuksen kenttää koskeviksi yleistyksiksi. Yleistykset puolestaan ovat vaatineet niin perusteellisen argumentaation, ettei olennaisimpia asioita ole yleensä voitu tavoittaa. Ja paneuduttaessa yksityiskohtiin on laajan aiheen ydin usein jäänyt saavuttamatta.

Sekä sisällöllisesti että filosofian muotoa koskien subjektista ja subjektivismista käytyyn keskusteluun on liittynyt normatiivinen kysymys, *mitä ja minkälaista toimintaa tiede saa olla tai millaista sen pitäisi olla*. Ongelmaksi on koettu, voiko tieteenharjoittaja sanoa mitään viittaamatta jatkuvasti siihen, mitä toiset tieteilijät ovat sanoneet, ja pitääkö omien ajatusten sanomiseen liittää aina perusteellinen apologia, joka johtaa omaperäisten näkemysten esittäjät ja subjektivismiin kannattajat puolustelukannalle. Niezscheläisen vastauksen näihin kysymyksiin tarjoaa tieteen käytännöllisiä toimintaedellytyksiä kartoittava filosofia, jonka mukaisesti katsotaan, että argumentti on perusteltu jo sen vuoksi, että se on sanottu. Tämä ajatus liittyy myös fenomenologiseen filosofiaan, jonka mukaan hyvä kuvaus on argumentti itsensä puolesta. Toisaalta kyseisen tarkastelutavan sopivuus subjektikeskusteluun on koettu ongelmalliseksi siksi, että se sisältää jo itsessään kannanoton subjektikeskeisen tarkastelun puolesta.

Tietoisena omien resurssieni rajallisuudesta ja näkökantojeni haastavuudesta rohkenen valita tarkastelujeni lähtökohdaksi yleiskatsaukseen pyrkivän näkemyksen. Käsitykseni mukaan subjektin kriisi ei ole ollut juuri muuta kuin nimitys tilanteelle, jossa on käsitelty yhtenä ongelmakokonaisuutena sitä, milloin on kyse (1) *minän alkuperästä ja asemasta lajina tai yksilönä* (evoluutiiviset ja historialliset näkemykset), (2) *milloin minä on tutkimuksen kohteena tai tekijänä* (tieteellisen objektivoinnin ja ensimmäisen persoonan filosofian välinen ero), (3) *milloin minä on esitetty tieteellisinä vertauskuvina* (kuten Meadin käyttäminä käsitteinä 'I', 'me' ja 'self') ja (4) *milloin kyse on minän kokemuksellisesta olemassaolosta* (eksistenssifilosofia).

Nämä eri näkökulmat ja niihin liittyvät keskustelutasot ovat sekoittuneet minuutta tarkastelevissa tutkimuksissa niin, että näkyvistä on peittynyt subjektin itsensä *kokema* minuus ja sen asema tieteen ja filosofian lähtökohtana. Kuitenkin juuri kokemuksellinen olemassaolo – eli ihmisen omassa elämismailmassaan todellistuva subjektiivinen eksistenssi – luo perustan tieteelliselle toimeliaisuudelle. Ilman ihmistä ei ole myöskään tiedettä.

Tällaiseen tieteen koko tilaa tulkitsevaan väitteeseen tarkasteluani johdattaa se, että subjektin kriisiä ei voida mielekkäästi käsitellä lähestyen sitä jonkin erityisen subjektinäkömyksen sisältä päin eikä asettumatta kysymään, mistä subjektin kriisissä voisi olla ilmiönä kysymys. En väitä pyrkiväni myöskään paradigmojen väliseen puolueettomuuteen, vaan pyrin osoittamaan, miksi subjektikeskeisen filosofian ja relativismin hyväksyminen on itse asiassa välttämätöntä.

Tarkoitukseni on todistella, että motiivi yksikön ensimmäisen persoonan filosofiaan

³⁸¹ *Nykysuomen sanakirja – Vierassanojen etymologinen sanakirja*, s. 271.

seuraa suoraan olemassaolomme ontologisista lähtökohdista: ihmisen situaatiosta, keholli-
sesta erillisyydestä ja kokemuksellisesta olemassaolosta. Näistä syistä pidän välttämättö-
mänä asettua edustamaan subjektikeskeistä ajattelua. Sikäli kuin empiristiset, postmoder-
nistiset, poststrukturalistiset tai konstruktionistiset katsantokannat ovat näkemysteni kans-
sa ristiriidassa, joudun kyseenalaistamaan ja arvostelemaan näitä ajatussuuntia.

Tarkoitukseni valaisemiseksi on tärkeää painottaa, että en puolusta kartesiolaista
enkä husserlilaista ennakkoehdottoman tieteen, ”varman tiedon” hankkeen tai puhtaan
rationaliteetin kautta tuotettua subjektikäsitystä. Sen tapaista defensiivisyyttä voitaisiin
pitää yhtenä oireena kartesiolaisen subjektin ympärille kietoutumisesta. Sekä Descartes’lle
että Husserlille ihmisen minuus oli puhdas idealisaatio, järkeilyn tuloksena tuotettu sub-
jekti, jonka kokemuksesta irrotettu ”olemassaolo” on yksi edellä selittämäni kahtiajaon
ilmentymä. Kyseinen dualismi on vallinnut yksilöllisen ja yliyksilöllisen tason välisenä
kuiluna, ja yksilötasolla se on ilmennyt ensinnäkin sielun ja ruumiin välisenä erotteluna ja
toiseksi jakona yksilön sisäiseen maailmaan ja ulkoiseen maailmaan – tiedon koskiessa
vain ajattelun kohteena olevia asioita (*res cogitas*) ja luulojen sekä oletusten kohdistuessa
epävarmoina pidettyihin ulkoisiin asioihin (*res extensa*). Näiden kuilujen ja kahtiajakojen
ylitse voidaan päästä vain purkamalla auki kartesiolaisen sekä husserlilaisen ”varman ja
ennakkoehdottoman tiedon” ideologinen perusta.

Entä miten voidaan ymmärtää, että kaikesta edellä sanomastani huolimatta edustan ja
kannatan nimenomaan subjektikeskeistä ajattelua? Subjekti, jonka asemaa puolustan, on
kokemuksellinen ja yksilöllinen minuus, jonka olemassaoloa ei ensinkään ongelmallisteta
tiedon kannalta. Minuuden olemassaolo ja varmuus on ankkuroitu oman olemassaolon
kokemiseen, toisin kuin rationalistisesti perustellun minuuden olemassaolo, joka on
luonteeltaan abstraktio, puhtaan *järkeilyn* kautta tuotettu luomus. Kummassakin ta-
pauksessa ’kokemuksella’ tarkoitetaan perin juurin eri asiaa. Kartesiolaisessa tiedon
hankkeessa oli kyse tieteelle altistetusta kokemuksen käsitteestä, joka operationalistettiin
empiiristen tieteiden metodologioissa ja alistettiin palvelemaan yleispätevyyden vaati-
muksia. Sen sijaan olemassaolon kokemisessa on kyse subjektiivisesta ja yksilöllisestä
kokemuksesta, jota ei ole lainkaan kielellistetty, järkipäristetty tai kuvailtu predikatiivi-
sesti (psykologiassa ”attribuoitu”).

Oman olemassaolon kokemiseen vetoaminen saattaa vaikuttaa kartesiolaisen *cogito*-
argumentin toistolta, mutta todellisuudessa näkökulmien ero on huima. Siinä, missä pe-
rinteinen rationalismin ajan filosofia tuotti subjektin *ghost in the machine* -periaatteella
pelkästä järkeilyn koneesta, oman olemassaolon kokeminen luo perusteen minuuden
olemassaololle, yksilöllisyydelle ja subjektivismille suoraan maailmassa olemisen suh-
teesta. Kyse on tällöin nimenomaan kokemisesta, ei järkeilystä.

Luonnollista on, että argumentaationi ja näkökulmanasetteluni liittyy useiden tieteen-
harjoittajien välttelemään heideggerilaiseen ajatteluun ja ”elämänfilosofiseen” filosofia-
kritiikkiin. Jäljempänä omistankin luvun sille, miksi oman olemassaolon kokeminen on
kokemuksista yleisin, eräänlainen kaikkia ihmisiä koskeva mutta samalla hyvin yksilöllii-
nen kokemus, joka voi toimia myös etiikan takeena ja moraalin rajapintana. Havahtu-
minen oman olemassaolon kokemiseen voi herättää ihmisissä tietoisuuden oman elämänsä
ainutkertaisuudesta ja ohjata rikkaaseen ja vastuulliseen elämään. Minuuden ainutlaatui-
suuden löytämisellä on, paitsi moraalifilosofinen, myös tieteenfilosofinen merkitys, sillä
se oikeuttaa kokemuksellisen ja yksilöllisen subjektin ympärille rakentuvaa tiedettä ja

filosofiaa.

Toisaalta aikomuksenani ei ole tällä toteamuksella asettua mihinkään filosofiseen oppositioon. Tiedepoliittisten ja tieteenfilosofisten ideologioiden arvostelu ja metodologioiden nimittäminen ideologioiksi on usein nähty tarpeettomasti pelkkänä ”kriittikkinä”. Nähdäkseni tämä kertoo minuuden asemaa koskevan keskustelun yleislinjattomuudesta, *johon nähden* filosofiset selvitysyritykset on voitu kokea pelkästään hyökkäävinä tai normittavina. Tieteellisten yleispätevyysihanteiden ja kollektivismiin arvostelijat on koetettu leimata häiriköiksi tai ajaa altavastaajan asemaan sekä puolustelukannalle, vaikka objektiivista tietoa tavoittelevien ja rakenteiden ylivaltaa korostavien sosiologioiden *omat ihanteet* ovat olleet niin kunnianhimoisia, että juuri *heidän itsensä* pitäisi todistaa omien lähtökohtaoletustensa pätevyys. Todisteluakaan vieritysyritykset ovat johtuneet ainakin osittain siitä, että kriittisen ajattelun haaste on koettu eräillä tahoilla liian vaateliaana.

Toisaalta myös kriittisyys – siinä määrin kuin sitä on esiintynyt – on usein ollut niiden paradigmojen leimaamaa, joita vastaan tutkimuksissa on käyty. Tuloksena on ollut subjektikäsityksiä, joissa perinteisille (kuten kartesiolaisille tai subjektin apriorisuutta korostaville) näkemyksille on haluttu löytää vaihtoehtoja yksinkertaisesti *vastustamalla* niitä. Asialla ovat olleet muiden muassa ne feministifilosofit, jotka ovat rakentaneet omaa subjektina olemistaan yksinomaan moittimalla ”miesten tapoja olla subjekti”.³⁸² Omilla väitteillään miesten ”egoismista”, ”narsismista” ja ”itsekeskeisyydestä” he ovatkin tuoneet keskusteluun omat lisänsä, jotka ovat pyrkineet menemään kaikkien totuttujen rajalinjojen yli. Mutta mitäpä muutakaan ihminen voisi olla kuin itsekeskeinen, ainakaan sikäli kuin inhimillisen näkökulman mukainen havaintojen ja kokemusten tarkastelupiste on aina itse?

Niin sanotun subjektituden kriisin käsittelyä helpottaa se, että myös ”subjektin hajoamiseen” liittyvät postmodernistiset toteamukset ovat riittävän usein toistettuja ollakseen enää itsestään selviä, ja se, että viime aikojen dekonstruktiivisessa filosofiassa kysymystä minuudesta ei ole enää nähty yhtenä ongelmakokonaisuutena vaan useina osaongelmina. Toisaalta keskustelun pilkkoutuminen on ollut valitettavaa sikäli, että se on luonut mielikuvan itse asian, subjektin, pilkkoutumisesta. On päädytty päiväkerhomaiseen ja demokraattiseen mutta logiikan kannalta epätydyttävään ratkaisuun, jonka mukaan yksinkertaisesti vain sovitaan, että kaikille löytyy tilaa ja että subjekti sinänsä on pirstaleina niin kuin sitä koskeva keskustelukin.

6.1.4. Tieteellisesti objektivoitu minuuus vs. kokemuksellinen minuuus

Omasta mielestäni subjektituden kriisiä käsittelevien ajatussuuntien joukossa selitysperspektiiviltään parhaan lähtökohdan muodostaa eksistenssihermeneuttinen filosofia. Niinpä tukeudun tässä tutkimukseeni toisessa pääluvussa erityisesti siihen. Keskeisimmän kriisin aiheen näen siinä, että minän tieteelliset lähestymistavat, käsitykset ja tematisaatiot ovat vastanneet perin huonosti sitä kokonaista merkitysyhteyttä, jossa kokemuksellinen minuuus elää ja todellistuu. Minän tieteelliset esitykset ovat olleet tyyppiteltyjä, eivätkä ne ole vas-

³⁸² Subjektituden kriisiä feministisessä asiayhteydessä on käsitelty muiden muassa Rosi Braidotti teoksessaan *Patterns of Dissonance – A Study of Women in Contemporary Philosophy* (1991).

tanneet yhdenkään ihmisen todellista minuutta tai minän tapaa kokea oma olemassaolonsa. Tieteellisissä representaatioissa minuus on esitetty vertauskuvallisesti, ja sitten on rakennettu näille vertauskuville, ikään kuin ne olisivat todellisia. Tämä näkyy myös George H. Meadin minäkonseptiossa, jonka osatekijät ovat parhaimmillaankin vain symbolisia muodostaen idealisoidun mallin. Katsonkin, että eksistenssihermeneuttinen tarkastelutapa vastaa ihmisen situaatiota paremmin kuin symbolinen interaktionismi ja post-modernismi, joka on pyrkinyt ratkaisemaan ihmisen tutkimiseen liittyvät paradoksit ja kehäpäätelmät korostamalla subjektin hajoamista sekä vetäytymällä järjen ja moraalin kieltävään nihilismiin.

Eksistenssihermeneutiikka ja dekonstruktio ovat onnistuneet siinä, että ne ovat arvostelleet minuuden tuottamisen tieteellisiä tekniikoita, joiden tuloksena ihminen on objektiivoitu. Objektivoinnin tuloksena syntyneiden tieteellisten *minäkäsitysten* kautta minuus on nähty muiden muassa (1) historiallisena muodosteena ja historian luojana, (2) yksilönä tai yhteisön jäsenenä ja (3) merkitysten tuottajana. Samalla kun nämä näköalat ovat tarjonneet ratkaisuja subjektin kriisin erityisongelmiin, niille on annettu tehtävä erityistieteiden menetelmällisen perustan oikeuttamisessa. Esimerkiksi analyyttisessä kielifilosofiassa ja lingvistiikassa minuus on usein edellytetty vastaukseksi merkitysten alkuperää koskevaan kysymykseen. Biologian ja historian kehitysopit ovat puolestaan saaneet vahvistusta minän tematisoimisesta evolutiivisesti kehittyneeksi olennoksi, ja sosiaalitieteissä on voitu iloita minän näkemisestä sosiaalisena. Tämä luettelo ei ole tietenkään täsmällinen eikä tyhjentävä. Olennaista on, että näin syntyneitä *minäkäsityksiä* on alettu käyttää ikään kuin ne vastaisivat *olemassa olevaa minää*: asioiden laitaa todellisuudessa. Kuitenkin lähinnä vain eksistenssihermeneuttisessa filosofiassa ihmisen minuutta on voitu tarkastella siinä kokonaisessa merkitysyhteydessä, jossa minuus toteutuu (4) *olemassa olevana*. Eksistenssihermeneutiikassa minää ei ole tuotettu vastauksena mihinkään metodologiseen, disiplinaariseen tai paradigmaattiseen erityiskysymykseen, vaan tieteellinen tutkimus on lähtenyt siitä perusajatuksesta, että empiirinen (eli kokemuksellinen) ja transsendentaalinen (eli apriorinen) minuus ovat olemassa todellisina olentoina, joista varmuuden tuottaa suora yksilönkokemus eikä tiedon ongelmaksi metodologisoitu epäily. Eksistenssihermeneuttisesti ajatellen myös tiedettä voidaan luoda näin perustetulle ajattelulle, jossa ihminen olemassaoloon ymmärtäen tutkii ja tarkastelee itseään sekä maailmaa ja pohtii, miten merkitykset rakentuvat havaitsevan ja kokevan subjektin ympärille.

Siinä, missä erityistieteet ovat rakentaneet tietyt metafysiset ja vertauskuvalliset minäkäsitykset, yksikön ensimmäisen persoonan filosofia pitää minuutta oman maailmasuhteensa alkupisteenä ja suuntautuu ympäristöönsä aktiivisesti. Tässä mielessä subjektin kriisi ei ole ollut niinkään erilaisten minäkäsitysten, kuten sosiaalisen tai yksilöminän, keskinäistä kilpailua, vaan se on ollut erityistieteellisten tematisaatioiden kertakaikkista yhteensopimattomuutta kokemuksellisen minän ja yksikön ensimmäisen persoonan filosofian kanssa.

Kohtalokasta on, että niin sanotussa subjektin kriisissä ovat asettuneet vastakkain erityistieteet ja filosofia. Tämä vastakkainasettelu on koskenut sitä, rakennetaanko minä tieteellisten käsitysten ympärille (kuten erityistieteissä) vai annetaanko tieteen kasvaa siitä merkitysyhteydestä eli elämismaailmasta, jossa kokemuksellinen minä todellistuu ja on (kuten eksistenssihermeneuttisessa filosofiassa).

Tämä kysymys on kiinteästi tekemisissä ihmistieteiden metodien ja näkökulmanasette-

lujen kanssa. Erityistieteet eivät ole kyenneet ylittämään subjektiuden kriisiä, sillä ne eivät ole tunnustaneet yksikön ensimmäisen persoonan filosofiaa omassa ”tieteellisyyden” vaatimisessaan ja ”epätieteelliseksi” syyttämisen pelossaan. Siksi ne ovat turvautuneet pelkkään itsereflektioon tai subjektin purkamiseen eivätkä ole edenneet minuuden rakentamisen tasolle.

Tieteellisten minäkäsitysten kautta synnytetty subjekti ei ole enää ”silmiä, joka ei näkisi itseään”. Pikemminkin näin tuotettu subjekti on tutkija, joka on jähmettynyt katselemaan kuvaansa itse rakentamastaan peilistä. Nykyisen subjektikeskustelun keskeinen ominaispiirre ei olekaan subjektin itseanalyysien vähyys vaan niiden ylitsevuotava paljous.

Mikäli taas on lähdetty itsereflektion ja dekonstruktion erästä toisesta ääripäästä eli siitä, jonka mukaisesti kysymys minästä on nähty vain kysymyksenä minän *yhteisöllisestä rakentumisesta* tai näkemyksenä minästä *merkityksiä tuottavana* olentona, pitäisi muistaa, että myös näihin asiakysymyksiin voidaan vastata vasta *minän olemassaoloa* ja historiallista *alkuperää* koskevien ratkaisujen pohjalta. Aina kun ontologisia alkuperän kysymyksiä on pidetty marginaalisina tai vähämerkityksisinä, on tullut näkyville, että subjektiuden kriisin keskeisongelmat (kuten väitteet, että ”ei ole subjektiä” tai että ”subjekti hajoaa”) *on tuotettu* siirtämällä minän olemassaoloa koskevat kysymykset syrjään ja pitämällä minuutta olemisestaan irrotettuna, historiattomana ja paikattomana. Myös puheesta minän sosiaalisuudesta on usein unohdettu, että ihmisen tilanteeseen sisältyvät aina, paitsi sosiaaliset suhteet, myös luonto sekä yksilön, lajin ja yhteiskunnan historia. Siksi olisi parempi ottaa huomioon ihmisen koko olemassaolo ja hänen elämäntilanteensa (eli tilanne) kuin puhua kapeasti vain ”sosiaalisuudesta”. Juuri tämä puoltaa eksistenssihermeneuttista asennoitumista, jossa korostuu hermeneuttisen kehän avoimuus ja laajeneminen pelkän itseymmärryksen ulkopuolelle. Myöskään vuorovaikutus ja ihmisten väliset suhteet eivät ole pelkkää yhteiskuntatieteiden kautta paljastuvaa ”sosiaalisuutta”, vaan niihin liittyy ihmisen olemassaolon koko rakenne, historia, luonto ja tulevaisuus.

Tämä kritiikki voidaan suunnata erityisesti postmodernismia ja poststrukturalismia kohtaan, mutta myös George H. Meadin minäkäsitykset syntyivät ensisijaisesti ja yksipuolisesti vain minän sosiaalista rakentumista ja merkitysten alkuperää koskevista oletuksista. Toisaalta Mead käsitteli myös minän asemaa olemassa olevana entiteettinä ja sitä, miten minuus on historiallisesti ja biologisesti syntynyt, ja siltä osin hänen ajattelunsa tarjoaa aineksia subjektiuden kriisin ylittämiseen. Hänen näkökulmansa oli kuitenkin ainoastaan naturalistinen, ja modernin ajan filosofina Mead olisi voinut uhrata enemmän vaivojaan myös ihmisen ontologisen aseman filosofiselle analysoimiselle, toisin sanoen *ihmisyyden olemuksen* tutkimiselle. Myös symbolisena interaktionismina tunnetussa muodossa hänen tuotantonsa jäi lähinnä erityistieteelliseksi systeemiksi.

Seuraavaksi koetan hahmotella, millä tavoin Meadin edustama yhteisöllisyyttä, kollektivismia ja universalismia korostava naturalismi poikkeaa yksilöolentojen olemassaoloa lähtökohtanaan pitävästä naturalismista. Tarkoitukseni on todistella, että myös evoluutiivinen tietoteoria ja biologia oikeuttavat nimenomaan yksilöiden olemassaoloa. Lisäksi ne kyseenalaistavat ylyksilöllisten prosessien olemassaolon sekä puolustavat subjektiä ja subjektikeskeistä ajattelua, jossa filosofian lähtökohdan ja alkupisteen muodostaa individualistis-liberaalisti nähty ja itsestä maailmaan suuntautuva minä. Tässä valossa subjektiuden kriisi näyttäytyy ongelmana, joka on syntyisin pyrkimyksestä sulkeistaa tai kiistää individualismin ja kognitivismin näkökulma sosiaalitieteistä.

6.2. Mead ja evolutiivinen tietoteoria

Itävaltalais-brittiläinen tieteenfilosofi Karl R. Popper (1902–1994) on esittänyt teoksissaan *Objective Knowledge* (1972) ja *The Self and Its Brain* (1977) Meadin teoriaa osittain vastaavan tulkinnan inhimillisen minän muodostumisesta. Popper sanookin erään sivun alaviitteessä, että muuan Jeremy Shearmur ”on löytänyt samankaltaisuuksia teoriansi ja [...] amerikkalaisen pragmatistin G. H. Meadin ’sosiaalisen minäteorian’ väliltä”.³⁸³ Meadin ja Popperin vertailussa päästäneen eteenpäin vain analysoimalla, mihin ongelmiin Meadin ja Popperin filosofiat ovat pyrkineet vastaamaan, millä tavoin heidän ajatuksensa ovat yhtäläisiä ja minkä vuoksi he ovat esittäneet samankaltaisia ideoita.

Mikäli nyt tulen esittäneeksi näihin kysymyksiin joitakin vastauksia, nämä vastaukset ovat tietysti perimmältään toisia kysymyksiä niin kuin epätäydellisesti perustellut väitteet aina ovat. En siis pyri mihinkään ehdottomaan, oikeaan tai ainoaan mahdolliseen tulkintaan, mutta en myöskään tyydy kuvailemaan teorioita pelkästään ulkokohtaisilla laatumääreillä, kuten esimerkiksi Hans Joas. Hän puolestaan on keskittynyt – tosin viitaten Popperin teokseen, jossa merkityksen problematiikka ei ole etualalla³⁸⁴ – ajattelijoiden esittämien teorioiden sosiaalisiin ulottuvuuksiin ja teorioiden luonnehtimiseen käyttäen sellaisia laatumääreitä, kuten ”antiutopistinen asema” (*anti-utopistischer Position*) ja ”reformistinen käytäntö” (*reformerischen Praxis*), ja antaen niille operationaalisen aseman oman ajattelunsa osana.³⁸⁵

Popperin filosofian eräänä lähtökohtana oli kysymys, mistä Kant tietäisi, että ihmisen aistikyvyn muodot ja ymmärryksen kategoriat todella olisivat sellaisia, millaisina Kant ne esittää ja: miten kategoriat syntyvät? Kantin käsityksen mukaan myötäsyttyiset havainnon ja näkemyksen muodot liittyvät tietämiseen niin olennaisesti, että ilman niitä ei ole tietoa lainkaan – ei myöskään tietoa kategorioiden alkuperästä. Tällainen vastaus kiertyy ilmeisesti kehälle, mutta kysymystä voidaan pitää myös osittain aiheettomana, sillä Kantin tietoteoria perustuu ennakolta rajoittamattomaan tiedon kritiikkiin. Sen tehtävänä oli paljastaa ne välttämättömät aistikyvyn liittyvät ehdot, jotka *eivät voisi olla toisin*. Kantin filosofiassa ei siis ollut kyse pelkästä näkemyksestä tai mielipiteestä mutta kylläkin tuloksesta, joka seurasi kriittisestä tietoteoriasta ja epävarman sekä perustelemattoman argumentaation sulkemisesta pois älyn ja arvostelukyvyn keinoin. Lopputuloksena oli, että emme voi ylittää aistikykymme rajoitteita tai saada kategorioista riippumatonta tietoa.

Tämä ajatuskulku liittyy myös Kantin filosofian kumoamattomuuteen ja järjen ase-

³⁸³ Karl R. Popper yhdessä John C. Ecclesin kanssa julkaisemassaan teoksessa *The Self and Its Brain – An Argument for Interactionism* vuodelta 1977 (s. 111).

³⁸⁴ Ks. Hans Joasin teosta *Praktische Intersubjektivität – Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead* vuodelta 1980 (s. 253).

³⁸⁵ Emt., s. 36. Joasin teoksen englanninnoksessa vuodelta 1985 on käytetty käännöksiä ”*anti-utopian position*” ja ”*reformist action*” (s. 31). Meadin ajattelu voidaan luonnollisesti ymmärtää historismin arvosteluksi, sillä Mead oli hyvin edistysellinen verrattuna hegeliläislähtöiseen ja konservatiivisena pidettyyn historian tulkintaan, jossa yritetään ennustaa tulevaisuutta ja johtaa arvoja historiallisista lainalaisuuksista. Historisismia arvostellessaan Mead ja Popper ovat kuitenkin eri linjoilla sikäli, että Popperin näkökulmasta Meadin ajattelu nojasi pitkälti historialliseen ja naturalistiseen determinismiin, vaikka Mead katsoikin päämäärien ja arvojen syntyvän kulttuurievoluution tuloksena sosiaalisessa prosessissa, jossa niitä ei ole ”annettuina”. Meadin ylyksilölliset tendenssit etäännyttävät hänet joka tapauksessa kauas Popperin individualismista.

maan. Kantin filosofian näkökulmasta järjen järkevyyttä ei voitaisi epäillä, sillä se johtaisi kehäpäätelmään ja yhä uuteen kysymykseen epäilevän järjen järkevyydestä. Järjen itsensä-perusteleisuus on pohjimmiltaan samanlainen aksiooma kuin aistikyvyn kategorioiden antautumattomuus kyseenalaistamiselle. Kantin mukaan järki ja aistikyvyn kategoriat vallitsevat *sui generis* kaiken tiedonmuodostuksen perustana, ja niinpä Kantin filosofia on itsensä oikeuttavaa ja periaatteellisesti kumoutumatonta.

Popperin ehdotuksena kategorioiden alkuperän kysymykseen puolestaan oli käsitys, että tietämisen formaaliset periaatteet ovat voineet tulla valikoituneiksi evoluution kautta kehityksessä, jossa myös tiedon sisällöllä on saattanut olla lajia säilyttävä merkitys. Tiedon sisällöt ja kohteet ovat siis voineet vaikuttaa tietämisen muodollisten periaatteiden eli kategorioiden syntymiseen evoluution kautta. Ihminen oli Popperin tarkastelun kohteena ensisijaisesti lajina, mutta toisaalta hän ajatteli merkitysten *oppimisen* koskevan jokaista lajin jäsentä. Popper katsoi Hume-kritiikissään,³⁸⁶ että vaikka tosiasiaväittämistä ei voitaisikaan johtaa arvoarvostelmia, jokainen ihmisyksilö joutuu kokemuksellisesti huomaamaan, mikä on hänelle hyvää tai pahaa ja toimimaan näin tuottamansa arvotuksen mukaisesti. Popper ajatteli, että tietämisen edellytykset ovat määräytyneet evolutiivisesti siten, että niiden yksilöiden aistikyvyn muodot ovat tulleet vallitseviksi, jotka ovat osoittautuneet menestyksekkäiksi lajin kehityksen kannalta.

Tämä ei merkitse, että Popperin olisi täytynyt hyväksyä Jean-Baptiste de Lamarckin kiistelty näkemys, jonka mukaan hankitut ominaisuudet voivat määräoloissa muuttua perinnöllisiksi. Sen sijaan Popperin ajattelussa oli kyse Darwinin luonnonvalintateorian hyödyntämisestä, näkemyksestä, että ihmisen luontosuhteessa lajia ovat valikoituneet jatkaamaan ne yksilöt, joiden tietämisen edellytykset (kategoriat) ovat jo valmiiksi *olleet* suotuisimmat. Näin evoluutiossa toteutuu sekä aktiivinen muuntelu, jossa laji aktiivisesti etsiytyy muutoksiin että passiivinen muuntelu, jossa ominaisuudet karsiutuvat satunnaisesti altistumisen kautta – tai valikoituvat intressisidonnaisesti luonnon kokonaisuudessa vallitsevan mahdollisen syyperäisyyden tai päämäärärationaalisuuden perusteella.

Tietoteorian ja arvoteorian kannalta tästä on seurannut mullistuksia. Koska tietämisen edellytyksillä on ollut ihmislajille arvoa lajinsäilytyksessä, myös tiedolla on aina jokin arvo, sillä tietämisen edellytykset ovat määritelleet sitä, mitä voidaan tietää.³⁸⁷ Tietämisen yleiset edellytykset määrittelevät tiedon merkitystä, ja näin ollen myöskään merkityksen käsite ei ole yksiselitteinen tai rajoitu vain semantiikan eli merkitysopin alaan. Popperin näkemyksen mukaan 'merkityksellinen' ei tarkoita vain samaa kuin 'merkitysopillisesti merkityksellinen' vaan myös samaa kuin 'arvokas' ja 'tärkeä'. Semanttisiin merkityksiin liittyvät etiikan merkityssisällöt eli arvot sekä moraaliset arvostukset, eikä merkitysten määrittelemisen siten ole pelkästään formaalista tai rajoitu kielen alueelle. Merkitysten konstituutio liittyy myös etiikkaan, moraaliin ja yhteiskuntafilosofiaan. Täten on annettu eräs vastaus kirjani alussa esittämäni kysymykseen semanttisten merkitysten ja arvo-merkitysten suhteesta toisiinsa, ja ratkaisu näyttää pitkälti samalta, mihin myös Mead päätyi omassa ajattelussaan.

³⁸⁶ Karl R. Popper teoksessaan *Objective Knowledge* vuodelta 1972 (s. 85–105).

³⁸⁷ Emt., s. 112–119.

6.2.1. Emergenssi: yksilöissä vai prosesseissa?

Aistikyvyn muotoja koskevan evoluutioajatuksen lisäksi Meadia ja Popperia yhdistää näkemys korkeampien toimintojen ja merkitystasojen emergoitumisesta. Meadin ajatukset yleensä vain sivuavat evoluutioteorian ja sen jälkivaikutuksen näkemyksiä, mutta monet tutkijat ovat katsoneet, että Meadin koko ihmiskuva myötäilee evoluutioteorian biologisia ja kosmologisia näkemyksiä sekä käsitystä luonnonvalinnasta prosessina.³⁸⁸ Mead onkin suonut tällaisiin tulkintoihin täydet mahdollisuudet toteamalla evoluutiosta ja emergensistä esimerkiksi seuraavasti:

Olen halunnut esittää mielen luonnossa esiintyvänä evoluutiona, jossa huipentuu se sosiaalisuus, joka puolestaan on emergenssin periaate ja muoto. [*I have wished to present mind as an evolution in nature, in which culminates that sociality which is the principle and form of emergence.*]³⁸⁹

Vaikka Mead ei antanutkaan emergenssin käsitteelle samanlaista asemaa kuin myöhemmät emergentin materialismin edustajat, hän joka tapauksessa piti emergoitumista sosiaalisena prosessina ja ihmismieltä tämän kehityksen toteutumisyhteytenä tai tuloksena. Arvoitukseksi jää, perustuuko Meadin evolutiivinen ajattelu vaikutushistoriallisesti katsoen enemmän Hegelin ”hengen fenomenologiaan” vai Darwinin naturalistiseen kehitysooppiin. Evoluution ajatus nimittäin esiintyy sekä Hegelin näkemyksessä yhteiskunnan kehityksestä että Darwinin teoriassa lajien synnystä. Hegelin vaikutus korostuu esimerkiksi Meadin tässä toteamuksessa:

Se, mitä romanttiset idealistit ja Hegel todella sanoivat, oli että maailma kehittyy, että todellisuus itsessään on kehityksen prosessissa. [*What the Romantic idealists, and Hegel in particular were saying, was that the world evolves, that reality itself is in a process of evolution.*]³⁹⁰

Idealisti ja naturalisti eivät välttämättä asettuneet toistensa kilpailijoiksi Meadin ajattelussa, jossa idealististen filosofien ja luonnontieteellisten naturalistien vaikutukset osuivat lopulta eri maaleihin. Esimerkiksi David L. Miller on tulkinnut asioita niin, että Meadin ajattelussa idealistien, kuten Fichten, Schellingin ja Hegelin, aatteet merkitsivät *ratio-naliteetille* samanlaista siirtymistä muotojen maailmasta muutoksen maailmaan kuin min-kä de Lamarck ja Darwin saivat aikaan biologian alalla.³⁹¹ Yhdistellessään molempia katsantokantoja Meadin ajattelu vaikuttikin dynaamisella tavalla filosofian, psykologian ja sosiaalitieteiden piirissä.

Kulttuurifilosofiaa ja biologiaa hyödyntäen Hans Joas on puolestaan verrannut Meadin

³⁸⁸ Aiheesta John D. Baldwin teoksessaan *George Herbert Mead – A Unifying Theory for Sociology* vuodelta 1986 (s. 124–132). Ks. myös Tom W. Goffin teosta *Marx and Mead – Contributions to a Sociology of Knowledge* vuodelta 1980.

³⁸⁹ *PP*, s. 85.

³⁹⁰ Mead teoksensa *MT* kappaleessa ”Evolution becomes a general idea” (s. 154).

³⁹¹ David L. Miller teoksessaan *George Herbert Mead – Self, Language, and the World* vuodelta (1973, s. 163–164).

ajattelua ”sosiaalidarvinismiin”.³⁹² Hänen mukaansa Darwinin teoria luonnonvalinnasta, kehityksestä ja sopeutumisesta ei muodostanut Meadille determinististä tai viettipsykologista esikuvaa, kuten sosiaalidarvinisteille, vaan monille pragmatisteille tyypillisesti Mead pyrki näkemään evoluutiossa mallin yhteiskunnan, älyn, tieteen ja humanismin kehitykselle. Rinnastus jyrkempiin sosiaalidarvinisteihin on kuitenkin osuva sikäli, että myös Darwinin mukaan yhteiskunnan kehitys perustuu karsiutumiseen ja taisteluun, vaikka sosiaalidarvinisteille tyypillisestä tasa-arvon kumoamisesta ja hierarkioiden oikeuttamisesta Meadin ajattelu pyrkikin pysyttelemään kaukana.

Vertailut ovat valaisevia sikäli, että naturalistiseen ja evolutiiviseen luonnonvalinnan ajatukseen sisältyy aina mahdollisuus totalitaristiseen yhteiskuntaan, johon se saattaa avata oven. Yhteistä edellä mainituille Meadin kommentaattoreille on, että he ovat pitäneet Meadia prosessien filosofina, joka tähtäsi maailmaa koskevaan yhtenäisteoriaan ja todellisuutta kokonaisuutena koskevaan tietoon. Myös tähän tieteenfilosofiseen tavoitteeseen voi sisältyä totalitaristisia aineksia, jos metafysisistä alkuperää oleva päällysrakenne alkaa kohdella ihmisiä alamaisinaan.

Usein sanotaan, että tutkittaessa ihmistä Meadin oppien mukaisesti olennaisiksi ko- hoavat kokonaisuudet ja kehitysprosessit ja että yksittäinen ihminen tai yksilö näyttäytyy Meadin teoriassa kontingenttina, sattumanvaraisena ja merkitykseltään vähäarvoisena. Tämä onkin totta. Sen sijaan Popperin ajattelun valossa naturalistisen filosofin ei välttämättä tarvitsisi pitää yksilöä marginaalisena. Ei ole mitään perustetta olettaa, että *prosessien tapahtumapaikkana* olisi mikään muu kuin lajin yksittäinen jäsen. Vaikka evolutiiviset prosessit ovatkin pitkäkestoisia, biologiset muutokset voivat tapahtua vain yksilöissä, sillä yksilön ylittäviä evolutiivisen muutoksen tapahtumapaikkoja ei ole ontologisesti katsoen olemassa.

Toisaalta evoluution voidaan ajatella tapahtuvan myös kokonaisvaltaisesti prosessissa. Ilman luonnonvalinnan tai yhteiskunnan vuorovaikutusprosessia ei olisi myöskään evoluutiota. Tähän liittyen Mead luennoi:

Henkisyys kehittyy meidän kannaltamme katsoen silloin kun organismi on kykenevä toteamaan merkityksiä itselleen ja toisilleen. Tämä on kohta, jossa mieli ilmaantuu tai, mikäli niin halutaan sanoa, emergoituu. [...] On järjetöntä katsoa mieltä vain yksilöllisen ihmisorganismien kannalta. Vaikka sillä onkin oma näkökulmansa, se on olennaisesti sosiaalinen ilmiö; jopa sen biologiset toiminnot ovat ensisijaisesti sosiaalisia. [*Mentality on our approach simply comes in when the organism is able to point out meanings to others and to himself. This is the point at which mind appears, or if you like, emerges. (...) It is absurd to look at the mind simply from the standpoint of the individual human organism; for, although it has its focus there, it is essentially a social phenomenon; even its biological functions are primarily social.*]³⁹³

Mead halusi nähdä evoluution tapahtumapaikkana emergenssin tai evoluution *prosessin* pikemmin kuin yksilön, ja sikäli hän poikkesi metodologisesta individualismista. On kuitenkin vaikea ajatella, että biologiset muutokset voisivat tapahtua muualla kuin bio-

³⁹² Hans Joas teoksessaan *G. H. Mead – A Contemporary Re-Examination of His Thought* (1985, s. 53).

³⁹³ *MSS*, s. 132–133.

logisissa organismeissa, ja ne puolestaan ovat väistämättä yksilöitä. Näin on myös siinä tapauksessa, että yksilöolentojen välillä esiintyvät lajinsäilytykselliset suhteet tunnustettaisiin ja otettaisiin huomioon. Niinpä ajattelen asioista perin juurin toisella tavoin kuin Mead ja tukeudun näkemyksessäni Popperin ontologiseen individualismiin. Yksilön asema on nähdäkseni sekä historiallisesti että loogisesti *ensisijainen* vuorovaikutuksen kehityshistoriallisessa prosessissa, sillä prosessit vaativat joka tapauksessa yksilöiden olemassaolon.

Meadin ja Popperin keskeisin ero on ero, joka vallitsee naturalistisen holistin ja naturalistisen individualistin välillä. Voidaan jopa väittää, että Meadissa ja Popperissa holistin ja individualistin tyypit esiintyivät puhtaimmillaan. Mitäpä muuta voidaan sanoa esimerkiksi Popperista, jonka individualismi näkyi hänen kaikissa ihmisyyhteisöjä koskevissa käsityksissään?³⁹⁴ Hänen kollektivisminvastaisuutensa ei koskenut vain ihmisten sosiaalisia yhteenliittymiä vaan myös käsityksiä, joiden mukaan todellisuudessa vallitsee tietellisperäisiä jaotteluja vastaavia biologisia luokkia.

Esimerkiksi rodun käsite oli Popperille vain ihmisjoukon tietämättömyyttä omasta alkuperästään, eräänlainen väärinkäsitys, jonka mukaan ihmiset uskoivat itsellään ja toisillaan olevan jotakin yhteistä. Se, että Popper ulotti lajikäsitteiden kritiikkinsä sosiaalitieteellisen terminologian alueelta myös biologian piiriin, ei heijastellut vain näkemystä, että biologian kehittämät ja todellisuudessa näkemät luokat ovat tieteen keksintöjä ja tematisaatioita. Sen sijaan kyseessä oli Popperin tekemä poliittinen valinta, jolla hän halusi arvostella saksalaisten nationalistien kehittämää rotuoppia. Tähän arvosteluun Meadkin olisi voinut yhtyä, vaikka hänen teorianmuodostuksensa olikin muilta osin holistista: kokonaisuuksia, ryhmiä ja luokkia koskevaa.

Painotettakoon, että Meadin holismi oli nimenomaan yhteiskuntatieteellistä ja rakentui *sosiaalisten* laji-, ryhmä- ja luokkakäsitteiden ympärille erotuksena biologisista jaotteiluista. Mutta tämä ei kumoa sitä, että puhtaasti yhteiskuntatieteellisiin laji-, ryhmä- ja luokkakäsitteisiin saattaa kätkeytyä kollektivistisen pakkovallan aineksia, aivan niin kuin Popper näki. Niin voi käydä varsinkin silloin, kun yhteiskunnan selittämisestä ja ymmärtämisestä siirrytään sen aktiiviseen muokkaamiseen, ja erään esimerkkitapauksen tarjoaa Popperin arvostelema marxilainen totalitarismi. Filosofeja ja tieteenharjoittajia sekä heidän oppiansa soveltajia eli poliitikkoja erottaa kuitenkin heidän asenteensa. Mikäli filosofeilla ja yhteiskuntatieteilijöillä on ollut eettinen periaate, eli hyvä tahto, heidän epäonnistumisensa ovat luonnehdittavissa vain eräänlaisiksi ”työtapaturmiksi”, kun taas poliittiseen asennemuokkaukseen, mielipiteiden manipulaatioon ja tarkoitushakuisuuteen liittyy myös suoranaista vallankäyttöä.

Holisteille on ollut ominaista sosiaalipoliittinen determinismi, kun taas individualistit ovat olleet yleensä yksilönvapautta, ihmisten itsemääräämisoikeutta ja inhimillisen tahdon merkitystä korostavia liberaaleja. Tämä ero näkyy kirkkaasti Meadin ja Popperin vertailun kautta. Vertailun näyttäisi voittavan Popperin individualismi, sillä hänen käsityksensä yksilöllisyysoletuksen välttämättömyydestä on ontologisesti perustellumpi. Lopputuloksena Meadin ja Popperin vertailusta näyttäisi olevan se, että myös naturalistiselta kannalta katsoen ihmisyksilölle pitäisi luovuttaa tärkeämpi sija kuin Mead myönsi omassa ajatte-

³⁹⁴ Kollektivismin arvosteluaan Popper esitti vuonna 1945 julkaisemassaan teoksessa *The Open Society and Its Enemies* (suom. *Avoin yhteiskunta ja sen viholliset*, 1974).

lussa. Tämä ei merkitse, että kokonaisvaltainen (tai holistinen) ihmisen tutkiminen pitäisi hylätä, vaan sitä, että yksilöiden olemassaololle ja tajunnallisten merkitysten yksilöllisyydelle pitäisi myöntää nykyistä parempi asema myös uusmeadiläisyydessä ja muissa sosiaalipsykologisissa teorioissa.

6.2.2. Naturalistinen hybris

Meadin luoma kehityskertomus kuvastaa edustavasti kahtiajakoa, joka on revennyt yksilöllisten ja yliyksilöllisten selityserusteiden välille. Siihen liittyvät ristiriidat ovat olleet omiaan kärjistämään subjektiuden kriisiä ihmis- ja yhteiskuntatieteissä. Ongelmia terävöittänyt yleispätevyyden vaatimus on kotoisin luonnontieteistä, joiden piiristä menetelmäopillinen universalismi on levinnyt myös ihmis- ja yhteiskuntatieteisiin. Kriisiä on syventänyt ihmisen ja muiden luonnonolentojen näennäinen vertailukelpoistaminen ja yhteismitallistaminen. Siihen liittyvää väkinäisyyttä myöskään Meadin esittämät omat varaukset eivät ole riittäneet poistamaan. Sen sijaan hän teki runsaasti työtä sovittaakseen eri luonnonorganismien erot ja selittääkseen ne yhtenäisen teorian avulla.

Meadin edustaman naturalismin luonnetta voidaan valaista kysymällä, mitä hän oikeastaan tarkoitti emergenssillä. Teoksessaan *The Philosophy of the Present* Mead päätyi kehittelemään optimistisia lajinkehitysvisioita, joissa ”väistyvän” ja ”uuden” biologisen organismin välittäjänä toimisi ”sosiaalisuus”. Tässä suhteessa esimerkiksi kasvien maailma sekä eläinten ja ihmisten maailma poikkeavat toisistaan. Mead myöntää, että esimerkiksi kasvitieteilijä voi luoda uusia lajeja suoraan risteyttämällä, mutta ihmisten ja muiden eliöiden tapauksessa tulokseen vaikuttaa myös heidän vuorovaikutuksensa. Niinpä hän kirjoitti ihmisten ja kasvien maailmasta sekä niiden eroista seuraavasti:

Kun uusi [inhimillinen] elämänmuoto on vakiinnuttanut asemansa, kasvitieteilijä voi todeta, että on tapahtunut molemminpuolista sopeutumista. Maailma on muuttunut odotetusti erilaiseksi, mutta sosiaalisuuden paikantaminen tähän tulokseen on sen identifioimista pelkästään systeemiin. [*When the new form has established its citizenship the botanist can exhibit the mutual adjustments that have taken place. The world has become a different world because of the advent, but to identify sociality with this result is to identify it with system merely.*]³⁹⁵

Loppulauseellaan Mead viittaa siihen, että sosiaalisuus ei ole irrallinen ilmiö järjestelmässä vaan sisältyy maailmaan sen eräänä metafyyssisenä peruseräpäteena. Vielä laajempi ilmiö on emergenssi. Mead ajatteli, että emergenssi on todellisuuden ominaisuus ja että sitä esiintyy kaikkialla maailmassa. Emergenssiä ei tavata vain biologisissa eliöissä, vaan emergenssin periaate ilmenee yhtä hyvin materian kuin energiankin yhteydessä tavalla, jolla esimerkiksi vesi syntyy happi- ja vetymolekyyleistä. Mead näki emergenssin, paitsi todellisuutena ilmiönä, myös ylevänä tapahtumana sen synnyttäessä uusia lajeja. Tämä merkitsee, että naturalismista tuli hänen myöhäisfilosofiansa ylistyslauluissa eräänlainen uskonto, johon liittyy myös yliyksilöllisen näkökulman korostuminen. Tässä suhteessa

³⁹⁵ PP, s. 47.

Meadin ajatukset muistuttavat hegeliläisyyteen ja dialektiseen materialismiin sisältyvää negatiologiikkaa, jonka mukaan vastakohdista syntyy alkutekijöitään korkeammanasteisia tuloksia ja yhä loisteliaampia olevaisen muotoja.

Materian, energian ja kasvien maailmassa esiintyvää emergenssiä erottaa eläinten ja ihmisten keskuudessa esiintyvistä emergenssistä Meadin mukaan se, että eläinten ja ihmisten keskuudessa välittävänä asteena on sosiaalisen sopeutumisen prosessi, joka edeltää lajien kehittymistä. Ihmistä erottaa muusta eliökunnasta nimenomaan sosiaalisuus, johon ihmisen inhimillistyminen liittyy. Sosiaalisuus on siis ”humaania” sikäli, että se on humanin ihmisen toteutumisyhteys.

Toisaalta sosiaalisuuden luonnetta voidaan pitää myös raadollisena toimintayhteytenä, sillä sosiaalisuuden kentällä tapahtuu nimenomaan luonnonvalintaa, joka perustuu kilpailuun ja kamppailuun sekä valloituksen- ja saalistuksenhaluun. Meadin ajatus sosiaalistumisesta edellyttäne jossain muodossa myös lamarkismia eli sosiaalisesti hankittujen ominaisuuksien muuttumista perinnöllisiksi. Toinen vaihtoehto on, että lajinkehityksen ajatellaan tapahtuvan darvinismin mukaisesti vain valikoitumisen kautta, toisin sanoen luontosuhteessa esiintyvän kamppailun karsiessa jo olemassa olevia biologisia ominaisuuksia. Se, kumpaan evoluutioajattelun paradigmaan Mead lopulta nojasi, jää hänen omien kirjoitustensa valossa epäselväksi ja tutkimukselle avoimeksi. Tämä ei ole toisaalta ihme, sillä lamarkismin ja darvinismin perusratkaisuista kiistellään edelleen myös biologisten omassa keskuudessa.

Emergenssin erään toteutumisyhteyden muodostaa arvojen evoluutio. Kirjoituksissaan Mead yhdisti moraalien kehittymisen ihmisten kykyyn valita erilaisten arvojen kesken sekä liikkua ”uuden” ja ”vanhan” välillä. Mead kirjoittaa, että moraalien kehitys muodostuu ihmisten kyvystä liittää uusia arvoja persoonallisuutensa kokonaisuuteen. Tosin se ei käy aivan ongelmattomasti:

Mikäli ongelmia todellakin kohdataan ja vaikka konflikti olisi sosiaalinen, sitä ei pitäisi ratkaista yksilöiden välisellä kamppailulla vaan koko tilanteen sellaisella rekonstruktioilla, jossa voi emergoitua erilaisia, laajempia ja adekvaatimpia persoonallisuuksia. [*Where, however, the problem is objectively considered, although the conflict is a social one, it should not resolve itself into a struggle between selves, but into such reconstruction of the situation that different and enlarged and more adequate personalities may emerge.*]³⁹⁶

Myös tässä näkyy vaateliaisuus ja idealismi, jonka mukaisesti Mead päätyi edellyttämään ihmiseltä paremmaksi muuttumista: tietynlaisen ”uuden ihmisen” tai persoonan kehittymistä. Se muistuttaa sosialistisille maille ominaista halua muokata kapitalismin ja individualismin turmelemista ihmisistä uusia epäitsekkäitä sosialistisia ihmisiä, jotka työskentelevät pyyteettömästi yhteiskunnan, valtion ja kollektiivien hyväksi. Mead näyttää uskoneen, että arvojen emergoitumisen ja koko sosialisatioprosessin tuloksena esiin ja löstuisi entistä humanimpi ja verrattomampi ihminen parempine sosiaalisine taitoineen.

³⁹⁶ Mead vuonna 1913 julkaistun *The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* -aikakauskirjan numero 10 artikkelissaan ”The social self” (s. 374–380). Lainaus Meadin kokoelmateoksesta *SW* (s. 148).

Tässä katsannossa Mead päätyi eräänlaiseen naturalistiseen hybridiseen, jolle voisi etsiä vertailukohtaa neuvostotieteen piirissä esiintyneestä lysenkolaisuudesta. Aivan kuten Heikki Mäki-Kulmala toteaa neuvostomarxismin ja länsimaisen rationalismin suhteita käsittelevässä väitöskirjassaan (2003), Trofim Denisovitš Lysenkon (1898–1976) johtama näennäistieteellinen liike vastusti aikoinaan Gregor Mendelin (1822–1884) kehittämää perinnöllisyystiedettä. Lysenkon käsitykset nauttivat virallisen totuuden asemaa puolueideologian sanelemassa neuvostotieteessä 1930-luvulta noin vuoteen 1965 asti, ja samaan tapaan kuin lamarkismin piirissä, myös lysenkolaisuuden kannattajien keskuudessa pidettiin hankittuja ominaisuuksia periytyvinä.³⁹⁷

On vaikea sanoa, missä muodossa Mead toivoi uusien ominaisuuksien siirtyvän sukupolvien yli: odottiko hän sosiaalisesti hankittujen ominaisuuksien sisäistyvän ja periytyvän biologisesti vai siirtyvän jonkinlaisena sosiaalisena kategoriana? Joka tapauksessa viimeksi siteerattu tekstikohta on yksi niistä, joissa Meadin kontribuutiot ”sosiaalipsykologia”-nimiselle tieteelle tulevat selvästi näkyville. Varsin edistyksellisesti hän ajatteli, ettei yhteiskunnallisia konflikteja pitäisi pyrkiä ratkaisemaan kääntämällä niitä yksilöiden vioiksi tai hakemalla syyllisiä yksittäisistä toimijoista vaan kiinnittämällä huomiota yhteiskunnan normeihin, vallitseviin arvomaailmoihin ja niiden kannatussuhteisiin. Esimerkiksi vähemmistöjen asemaa voidaan ymmärtää ja parantaa luomalla edellytyksiä erilaisten arvojen ja arvostusten sekä niihin perustuvien elämäntapojen ymmärtämiselle, mikä voi sitten vapauttaa ihmisiä kokemaan adekvaatisti myös oman minuutensa ja identiteettinsä. Tämä on Meadin ajattelun emansipatorinen ja sikäli myönteinen puoli.

6.2.3. ”Miksi?” ja ”kuinka?”

Entä millainen sija Meadin ajattelussa avautuu *inhimillisen olemassaolon* perusteita koskeville pohdintoille? Jos tarkastellaan ihmisen asemaa Meadin teoriassa, voidaan nähdä, että siinä ihminen esitetään sattumanvaraisena ja prosessi ensisijaisena. Tällaiseen prosessiajatteluun pohjautuen on nähty, ettei olisi mielekäästä kysyä mitään yksittäisen ihmisen asemaa koskevia ”miksi”-kysymyksiä.³⁹⁸ Niillä tarkoitetaan, paitsi kysymyksiä olemassaolon syistä, myös eksistenssifilosofisia kysymyksiä elämän mahdollisesta tarkoituksesta, merkityksestä ja syy–seuraus-suhteista. Oletan, että tämä ajatus perustuu arvioon Meadin tekemistä johtopäätöksistä. Mikäli tarkastelu kohdistetaan Meadin päätelmiin inhimillisestä minästä, nämä arviot pitävät varmasti paikkaansa: hän pyrki vähättelemään yksilön asemaa ja paikoin häivyttämään ihmisyksilön kokonaan.

Mutta jos tarkastellaan, kuinka Mead päätyi omaan käsitykseensä minästä, ei ole syytä peittää näkyvistä, että Mead *itse* asetti ihmisyksilön tarkastelunsa kohteeksi ja sitten esitti ihmistä koskevia ”miksi”-kysymyksiä, joihin kysymysten asettelun vuoksi oli välttämätöntä saada vastauksia. Myös hänen oma filosofiansa oli läpikotaisin metafyysisistä ja olemisen perusteita kyseenalaistavaa eikä siten voinut välttyä eksistenssifilosofisten teemo-

³⁹⁷ Heikki Mäki-Kulmala teoksessaan *Vastakohdat vai kaksoset? – Tutkimus neuvostomarxismin suhteesta moderniin länsimaiseen rationaalisuuteen* vuodelta 2003 (s. 250–255).

³⁹⁸ Klaus Weckroth Tampereen yliopistossa vuonna 1990 järjestetyllä ”Sosiaalipsykologian teoriaperinteet”-luentosarjalla.

jen, kuten ahdistuksen ja huolen, välittymiseltä hänen omaan ajatteluunsa.

Meadin ja Popperin teorioitten vertaaminen valottaa, että Meadin näkemys merkityksellisten symbolien muodostumisesta oli vastausta prosessin tapaa ja tuloksen syytä koskeviin kysymyksiin. Syitä ja seurauksia koskevia kysymyksiä ei voida sivuuttaa, vaan erityyppiset ”miksi”-kysymykset näyttävät olevan kaiken tieteellisen ajattelun olennainen osa. Mahdollisten syiden pohdintaan liittyvä uteliaisuus kertoo omalla tavallaan tieteellisestä ja filosofisesta kiinnostuksesta, vaikka pohdintojen lopputuloksena olisikin johtopäätös, että syiden ja päämäärien kysyminen on päättämätöntä tai turhaa.

Lisäksi on syytä huomata, että tiedostava yksilöminä saattaisi kokea itsensä sattumanvaraiseksi tai merkityksettömäksi nimenomaan silloin, kun ihmistä tarkastellaan (tai ihminen tarkastelee itseään) vain kokonaisuuden mitättömänä osana tai prosessitodellisuuden häviävän pienenä olentona. Sen enempää Meadin kuin Popperinkaan ihmiskuva ei pysty kieltämään eikä tekemään merkityksettömiksi niitä kokemuksia, joita ihminen kokee subjektiivisessa elämässään.

Näyttääkin siltä, että molempien naturalismi lähinnä lisää tieteenharjoittajien ja muiden ihmisyksilöiden huolta pyrkiessään systeemikeskeiseen kokonaisteoriaan sekä laiminlyödessään sen, mitä ihminen on itsemääräävänä ja itsestään tietoisena subjektina. Näiden näkökulmien kesken vallitseva ero toistaa systeemikeskeisen ja eksistenssihermeneuttisen filosofian välistä asenne-eroa. Lisäksi se vastaa eroa, joka vallitsee sen välillä, milloin ihminen nähdään tieteellisen teorian objektina tai yksikön ensimmäisen persoonan filosofiaa harjoittavana subjektina. Tätä vastakkainasettelua voidaan helposti luonnehtia keinotekoiseksi, mutta tosiasiasa edellä esittämäni ero on keskeinen varsinkin silloin kun on kyse *minän* asemasta ja tutkimisesta. Jos henkilökohtaisuudella ei ole merkitystä minän asemaa pohdittaessa, niin missä yhteydessä sitten? Niinpä subjektille ja subjektikeskeiselle ajattelulle tulisi luoda enemmän tilaa filosofiassa ja tieteissä.

”Miksi”-kysymyksiä on luonnollisesti mahdollista asettaa monessa merkitysyhteydessä, ja tavallisesti ne hahmottuvatkin aika-akselille joko vaikuttavaa tai finaalista syytä jäljittävinä ongelmina. Vaikuttavaan syyhyn liittyy kausaalinen syyllä ja seurauksella selittäminen ja finaaliseseen intentiot huomioon ottava teleologinen selittäminen. Ensin mainittuun liittyy determinismi, kun taas jälkimmäinen sallii tahdon vapauden.

Ihmisen elämään liittyvät ”miksi”-kysymykset koskevat yleensä elämän *tarkoitusta* tai *merkitystä*, ja ennen johtopäätösten tekoa siitä, mitä merkitystä edellä esittämälläni ajatuskuluilla on subjektina tai objektina olemiselle, valaisen tarkoitusten ja merkitysten eroa ihmistieteissä.

Tarkoitusten voidaan katsoa juontavan juurensa jostakin vaikuttavasta, mutta usein myös finaalisesta syystä. Tarkoitus on seurannut jostakin tai aiheutuu jostakin aiemmin sattuneesta, ja sitä voidaan selittää kausaalisen syy-seuraus-suhteen keinoin. Strukturalistisesti ja konstruktivistisesti painottuneet ihmis- ja yhteiskuntatieteet tekevät perinteisesti näin, ja siihen liittyy usein determinismi sekä sen luontainen kylkiäinen: alttius ihmisten objektivomiselle. Toisaalta tarkoitukset voivat seurata myös päämääristä, joita ihmiset ovat asettaneet tai löytäneet. Niiden ymmärtämiseksi pitäisi ottaa huomioon tulevaisuuteen suuntautuva intentionaalisuus, joka sisältää erilaisia kuviteltuja ja toivottuja tavoitteita. Tähän ajattelutapaan puolestaan liittyy indeterminismi ja tahdon vapaus sekä sen mukainen subjektivismi. Elämän tarkoitusta voidaan näin ollen selittää sekä kausaalisen ja empiirisen tieteen että päämäärät ja intentiot huomioon ottavan filosofian ja laadullisen

tutkimuksen keinoin. Jälkimmäinen tarkasteluote on tosin tyypillistä lähinnä vain kognitivistiselle ajattelulle, joka painottaa subjektin vapautta ja itsemäärittämistä.

Elämän *merkitystä* koskevat ”miksi”-kysymykset puolestaan voidaan mieltää etupäässä finaaliseen syyhyn liittyviksi, ja niitä voidaan parhaiten pohtia päämääriin suuntautuneen teleologisen selittämisen ja intentioiden ymmärtämisen turvin. Tämä lähestymistapa taas on miltei kokonaan tekemisissä tajunnan ja tietoisuuden asemaa priorisoivan kognitiivismin kanssa.

Meadin ajattelu antaa tähän kaikkeen mahdollisuuden, vaikka hän itse ei innostunutkaan elämän merkitystä koskevista ”miksi”-kysymyksistä. Tämä johtui arvatenkin siitä, että hän koki ne perimmältään uskonnollisiksi. Niinpä hän pitäytyi pelkästään kuvailevalle tasolle, jolla keskeistä on vastata kysymykseen *kuinka* jokin ilmiö syntyy tai tapahtuu. Voidaankin sanoa, että naturalistiselta kannalta katsoen elämän ainoa tarkoitus on pitää itseään yllä, kun taas merkityksiä voi olla useita, ja ne jokaisen on itse löydettävä.

6.2.4. Subjektivismi ja relativismi: osa situaatiotamme pysyvästi

Sekä Mead että Popper onnistuivat väistämään syytökset *relativismista*, sillä ajatukseen merkitysten kokemuksellisesta muodostumisesta piti liittyä näkemys, että arvot ja arvostukset tulevat kokemuseräisesti annetuiksi ja opituiksi. Mikäli relativismi on välttämätön osa situaatiotamme, sitä ei voida pitää valinnanvaraisena. Meadia relativismin ”annettuna” olemisen johdatti moraalifilosofisen universalismin tavoitteluun, Popperia taas moniarvoisuuden ihanteeseen ja liberalismiin.

Toisaalta Mead ja Popper kiersivät *absolutismin* – Mead poliittisin argumentein, eli vetomalla demokratian ihanteisiin – ja Popper sosiobiologisin argumentein sekä arvostelemalla laajasti totalitaarisia periaatteita. Joka tapauksessa molempien tutkimusote oli taipuvainen *objektivismiin*, näkemys, että tietäjästä (subjektista) riippumaton tieto on mahdollista. Kohtaamansa kritiikin kautta sekä Meadin että Popperin ajattelu sisälsi vaatimuksia myös *subjektivismin* hyväksymiseen, näkökantaan, että kaikki tieto on väistämättä jollakin tietyllä ihmisyksilöllä olevaa henkilökohtaista tietoa. Samalla kun objektivismi löysi perustelunsa siitä, että merkitykset muodostuvat yhteiskunnan eri jäsenille samoiksi yhtäläisten kokemisen *edellytysten* kautta, subjektivismi puolestaan sai perustelunsa ’subjektiminästä’ (Mead) ja argumentista, jonka mukaan symbolifunktio syntyy lajin yksittäisten jäsenten kokemusten välityksellä sekä esiintyy yksilöissä (Popper).

Tämä paradoksi subjektivismiin ja objektivismiin välillä on mielestäni näennäinen ja kuvastaa ongelmaa, joka syntyy, kun ihminen koettaa tarkastella itseään ’toisille olemisen’ ja ’itselleen olemisen’ ajatuskokeessa. Sekä subjektina olemisen että objektina olemisen seuraavat toistensa *vastakohtina*. Molemmille paikan valmistaa se, että ihminen *asettuu ylipäänsä tarkastelemaan itseään kohteena*. Se, mihin käsitykseen ihminen päätyy tietonsa asemasta, määrittyy siitä lähtökohdasta, kuinka hän asennoituu yleispätevän tiedon pyrkimykseensä: asettaako ihminen kysymyksensä minässä (itsestä maailmaan suuntautuvina kysymyksinä), vai asettuuko hän tarkastelmaan itseään ”itsensä ulkopuolelle”, minästä kohteena? Tässä mielessä sekä Mead että Popper putoavat kumpikin samaan objektivoinnin kuiluun.

Yritettäessä saada objektiivista tietoa ihmisestä valmistetaan tila myös tiedon ”subjek-

tiivisuudelle”. Tietämisen pyrkimykset alkavat näyttää ”vain subjektiivisilta”, kun niiden rinnalle asetetaan objektiivisen tiedon (sinänsä tavoittamaton) ihanne. Jos objektiivista tietoa ihmisestä koetetaan saada, yksittäisen ihmisen asema alkaa helposti vaikuttaa ”subjektiiviselta”, ”relatiiviselta” tai muutoin vähäpätöiseltä, vaikka todellisuudessa nämä käsitteet kuvaavatkin vain sitä, millainen ihmisen asema *todellisuudessa on*. Näkemys inhimillisen tiedon subjektiivisuudesta on jo itsessään objektiivinen kuvaus ihmisten elämästä ja situaatiosta. Näin lienee syntynyt myös usein siteerattu lentävä lause: ”Subjektivismi on objektivismia.”³⁹⁹

Kysymys, miksi usein oletamme, että on olemassa todellisuus, joka *ei ole* yksilön havainnoista riippuvainen, on filosofinen. Me emme voi käsittääkseni saada vastausta tähän kysymykseen, vaan joudumme tyytymään parhaaseen selitykseen. On mahdollista ajatella, että eri ihmisten kyvyt tietää ovat rakenteellisesti samanlaiset (Kantin tieto-oppi), että ihmiseksi tuleminen on heijastusta yhdestä ja samasta todellisuudesta (dialektinen materialismi) tai että tietämisemme edellytykset ovat historiallisesti ja biologisesti määntyneet (evoluutiivinen tietoteoria). Tällä tavoin todellisuus näyttäisi ”kaikille yhtäläiseltä”, ja olisi mahdollista pyrkiä objektiiviseen tietoon. Joka tapauksessa myös näille ajatussuunnille yhteistä on huomio, että transsendentin, objektiivisen todellisuuden tai historiallisen ja biologisen perimän lisäksi on aina jotakin muuta: minuus, joka tuota todellisuutta tarkastelee.

Perustavalla tasolla tämän havainnon on tehnyt mahdolliseksi *tietoisuus itsestä*, jonka tuloksena on tullut välttämättömäksi *erottaa* minuus kaikesta muusta. Ja ”itseydellä” tarkoitan (jo edellä mainitsemaani tavalla) ’tietoista minää’. Ajatus, että *on olemassa* havainnoista riippumaton ulkoinen todellisuus, on siis seuraus siitä, että olemme erottaneet itsemme kaikkeudesta, nähneet maailman minän ulkopuolisena ilmiönä ja alkaneet tutkia todellisuutta sisäisessä tietoisuudessamme muotoiltujen käsitysten ja ulkoisen maailman tuottamien kokemusten *suhteena*, aivan niin kuin Mead teki. Tämä suhde muotoiltiin modernina aikana tietämisen ongelmaksi, ja sen ympärille luotiin tietoteoreettinen todellisuuden tarkastelu. Vaikutelma, että tieto näyttää ”subjektiiviselta” tai ”objektiiviselta”, johtuu maailman ja minän välisen suhteen luonteesta.

Myös arkielämässä minän ja toiseuden välisen eron toteaminen saattaa olla hämmentävää, kun ihminen päätyy huomaamaan, että hänellä onkin kaksi maailmaa, ulkoinen ja sisäinen. Tärkeää on silloin pohtia, minkälainen tuo ’oman olemisen’ ja ’toisten olemisen’ sekä ’itselle olemisen’ ja ’toisille olemisen’ suhde on. Tämä tehtävä on luonteeltaan filosofinen, ja vaikka se ei voikaan tuoda ratkaisua niin sanottuun subjektiuden kriisiin (sikäli kuin sitä on pidetty substantiaalisien minuuden tai merkityksiä synnyttävän subjektiuden kriisinä), voi ’itselle olemisen’ ja ’toisille olemisen’ selvittely tuoda valaistusta minän sosiaalisiin *suhteisiin*, tilanteisiin, joissa kokemuksellinen minä elää, toimii ja

³⁹⁹ Näkökantaa on edustanut muiden muassa Ayn Rand teoksessaan *Introduction to Objectivist Epistemology* vuodelta 1967. Pidettäessä subjektivismia objektivismina asioista on tosin ajateltu tahallisen ironisesti. Väite on totta sikäli, että kollektivismiin perustuva ”objektiivinen tieto” ei voi koskaan olla omasta subjektiivisesta tarkastelutavastaan riippuvaiselle ihmiselle mahdollista. Niinpä johdonmukaisinta olisi tunnustaa oman egon subjektiivisuus, itsekkyyys ja ahneus. Objektivismin käsite viittaa siis subjektiivisen totuuden objektiivisuuteen. Tässä mielessä objektiivisia totuuksia ei ole lainkaan olemassa, ja niille soitteli kuolinkelloja jo Friedrich Nietzsche *Epäjumalten hämärässään*, jossa pahimmaksi epäjumalaksi paljastui totuuden käsite itse.

todellistuu. Tällöin kysymys ei ole tosin enää minän alkuperän tieteellisestä tutkimisesta vaan minän kokemuksellisten toteutumisyhteyksien eksistenssifilosofisesta pohtimisesta.

Todellisuutta koskevan objektiivisen tiedon tavoittelu osoittaa nykyisin sen, kuinka toiseus – siis laajassa mielessä kaikki muu kuin itse – on käsitetty esineeksi: objektivoitu. Objektivismiin kritiikki on silloin kaksiperustaisen maailmasuhteen kritiikkiä.

Mead ja Popper lukeutuivat objektivismiin, mutta heidän näkemyksensä siitä, millä tavoin tieto ja tietäminen sisältyvät ihmisen ominaispiirteisiin, poikkesivat toisistaan huomattavasti. Popperin teoria tietämisen kategorioista sisältää ajatuksen, että nämä kategoriat ovat tulleet tuotetuiksi ihmisten toimiessa toistensa parissa. Popperin ajatuksena on, että ihmiset ovat toimineet ja toimivat *keskenään*, ja tässä mielessä ihmisten toimintaa voidaan hyvin sanoa *yhteisölliseksi*. Mutta siitä, että tietokyvyn kategorioiden ajatellaan muodostuneen ihmisten toimiessa keskenään, *ei* seuraa, että pitäisi ajatella kategorioiden syntyneen *yhteisössä* tai että olisi ajateltava *olevan olemassa* jokin muu yliyksilöllinen *entiteetti*, jolla eri ihmisille samanlaiset tiedon edellytykset olisivat, kuten esimerkiksi ”yleistynyt toinen”.⁴⁰⁰ Popperin maailmankuva ei siis ollut yliyksilöllisyyden varaan vannova totaliteetti, vaan hänen maailmastaan löytyi tilaa myös yksilösubjektille, toisin kuin Meadin, joka tuli painottaneeksi yhteiskuntamuotojen ja -käytäntöjen yksinaisuusisuutta ja sosialisatioprosessin omalakisuuutta sekä riippumattomuutta yksilöistä.

Kulttuuriesineiden olemassaolon kannalta myös Popperin maailma kolme, johon sisältyvät maailmassa kaksi eksistovien ajatteluprosessien tuotteet, ei ole nähtävissä sen enempää ajattelutoiminnan maailmasta kaksi kuin biologisten ja fyysisten tapahtumien maailmasta yksi kausaalisesti riippumattomaksi kokonaisuudeksi. Maailma kolme voi toteutua vain, jos sitä edeltävät seuraussuhteessa maailmat yksi ja kaksi. Nämä puolestaan paikantuvat ajallis-paikallisesti eksistoihin yksilöihin. Tällä tavoin Meadin itsenäisenä pitämä yhteisöllisyyden taso *ei ole mahdollinen yksilöolioista riippumattomana*.

Eksistenssifilosofian valossa voidaan sanoa, että Mead ja Popper käsitelivät näennäisongelmaa. Subjektiivisuus näyttäytyi heidän tiedeihanteidensa valossa suurena ongelmana, sillä molemmat pyrkivät objektiiviseen tietoon ihmisestä. Omasta puolestani katson, että objektivistiset ja absolutistiset asenteet ovat tieto-opissa epäadekvaatteja ja turhia, sillä niiden mukaiset näkökulmat eivät ole subjektiivisesta sidonnaisuudestaan riippuvaisille ihmisille mahdollisia. Koska ne eivät ole mahdollisia, myös niiden vastakohtat – subjektiivismi ja relativismi – menettävät merkityksensä muina kuin nimilappuina, jotka kuvaavat ihmisen olemassaolon tilaa sellaisena kuin se on. Ihminen ja hänen tietonsa ovat subjektiivisia ja relatiivisia.

6.2.5. Evolutiivisen tieto-opin merkitys

Olojen pelkkänä kuvauksena evolutiivinen tietoteoria selittää ”viisaan ihmisen” (*homo sapiens*) ja oikeuttaa ”kaikkien sodan kaikkia vastaan” (*bellum omnium contra omnes*),

⁴⁰⁰ Tietoteoreettisesta objektivismistaan huolimatta Popper ei edustanut yliyksilöllisiin subjektiviteettikäsityksiin perustuvaa asubjektivismia saati kiistänyt yksilöiden merkitystä sen enempää tieto-opissaan kuin yhteiskuntafilosofiassaan. Aiheesta ks. Karl R. Popperin osuutta hänen yhdessä John C. Ecclesin kanssa kirjoittamassaan teoksessa *The Self and Its Brain – An Argument for Interactionism* vuodelta 1977, ”Part 1”.

mutta uskottuna opinkappaleena se jättää heitteille moraalin. Se selittää, hyödyntää ja oikeuttaa sen, miksi ihmiset kehittyäkseen lyövät, raiskaavat ja tappavat mutta ajaa ymmälleen sen, jonka mielestä ihmiset ensisijaisesti rakastavat, hoitavat ja huolehtivat sekä kykenevät moraalisiin valintoihin. Olennaista on, mitä tapahtuu, jos ihmiset uskovat, että evolutiivinen tietoteoria on kuvauksena todenperäinen. Mikäli evolutiivista tietoteoriaa arvioidaan pragmatistisesti tai uskantilaisesti eli pohtien, mitä teorian totena pitämisestä voi seurata, päädytään helposti evoluutioajattelun kyynisyyttä korostavaan johtopäätökseen.

Kuvaamalla elämän taisteluna evolutiivinen tietoteoria luo itseään toteuttavan perustelun, jonka mukaan eettinen harkinta suljetaan pois ja kuvaus viidakon laista käsitetään totuudeksi yhteiskunnasta. Samalla se perustelee käyttämänsä taktiikan, jolla se valloittaa tieteelliset asemansa. Voitolle selviytymistä pidetään todisteena oikeassa olemisesta myös tiedeyhteisössä, ja ”oikeassa olijat” pyrkivät perustelemaan kantansa yksinkertaisesti: voittamalla. Siksi se moraalin vaatimus, jonka kyseinen sosiaalidarvinismi vähin äänin heittää ulos takaovesta, hiipii suurieläisesti sisään etuovesta.

Evoluutioteorian nykysovelluksiin voitaisiin suhtautua tavalla, jolla Darwinin ajatukset otettiin aikoinaan vastaan venäläisten anarkistien taholla. He puolestaan kysyivät, miksi ihmislajin menestystä edistäisi keskinäinen kilpailu. Suhteessa muihin lajeihin sitä edistää sopivasti myös ihmisten yhteinen toiminta. Esimerkiksi venäläissyntyinen ja sittemmin Britanniaan emigroitunut Pjotr Kropotkin katsoi, ettei kehitystä luonnossa ole edistänyt lajien välinen taistelu, kuten Darwin väitti, vaan keskinäinen yhteistoiminta.⁴⁰¹

Anarkistit voivat tuntua vertailukohtina etäisiltä, mutta heidän näkökulmansa sopii evoluutioajatteluun pohjautuvan disiplinaarisuuden arvosteluun aivan niin kuin metodologisen anarkismin edustajana ja Popperin kriittikona tunnetun Paul Feyerabendin metodologinen anarkismikin, jolle ”kaikki käy” (*anything goes*).⁴⁰² Hänen iskulauseensa on tosin ymmärretty laajalti väärin. Se ei suinkaan tarkoita, että kaikki pitäisi ilman muuta hyväksyä tieteeksi. Mutta se merkitsee, ettei tyhjänpäiväistäkään ajatusta kannata heittää suoraa päätä pois, sillä mitättömältäkin näyttävässä ideassa saattaa piillä jokin viisauden kipinä. Tällainen avoimuus on ollut ominaista pikemminkin eksistenssifilosofoille kuin naturalisteille ja muille systeemiteoreetikoille. Juuri systeemifilosofien ajattelussa olisikin nähdäkseni varaa oman epätäydellisyytensä tunnustamiseen ja tieteen relatiivisuuden sekä subjektiivisuuden myöntämiseen.

Aivan riippumatta siitä, mitä sanotaan Siperian pedagogisista vaikutuksista, itämaisilta aroilta puhaltavan viestin sanoma oli selvä. Vaikka Kropotkinin ajatuksia voidaankin pitää arrogantteina, on selvää, että evoluutioteoria *ei selitä*, miksi kehitystä edistäisivät juuri kilpailu ja kamppailu, miksi muutoksen suuntana olisi kehitys, miksi kehitys tapahtuisi kohti korkeampia muotoja, miksi lajien kesken tapahtuisi valintaa tai miksi edistystä lei-

⁴⁰¹ Pjotr Kropotkin vuonna 1902 kirjoittamassaan teoksessa *Mutual Aid – A Factor in Evolution*. Marxilaisista materialisteista poiketen Kropotkin ei myöntänyt, että luonnossa esiintyisi kilpailua tai taistelua, vaan hän näki luonnossa pelkkää pyrkimystä yhteistyöhön. Lisäksi hän katsoi, että luonto ei kelpaa sellaisenaan ihmisen toiminnan perustaksi, ja vallankumousta tarvitaan asioiden saattamiseksi inhimillisille raiteille. Anarkismin aatehistoriasta ja filosofiasta laajemmin teoksessani *Filosofia räjähti, tulevaisuus palaa – Vähä katekismus filosofiselle anarkistille* vuodelta 2005 (s. 37–40).

⁴⁰² Ks. Paul Feyerabendin vuonna 1975 julkaisemaa teosta *Against Method – Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*.

maisivat nimenomaan selviytymisen haasteet. Sen sijaan evoluutio-oppi tuotti erään todellisuutta koskevan kuvauksen. Se vastasi kysymyksiin ”mitä”, ”missä”, ”milloin” ja ”kuinka”, mutta se ei pystynyt vastaamaan ”miksi”-kysymyksiin vaan jätti syihin liittyvät ongelmat ratkaisuja vaille.

Tällaisesta todellisuuden kuvailemisesta onkin tullut evoluutioteorian keskeinen tehtävä, jolla se voi yrittää tehdä itsensä uskottavaksi. Näin syntyvä metafysiikka on kuitenkin sangen vertauskuvallista. Evoluutio-oppi ei ole minkään asian täsmällinen, tarkka eikä systemaattinen kuvaus. Sen sijaan se on vain heuristinen luomus, jota myöhemmät tieteenharjoittajat ovat koettaneet osoittaa empiirisin kokein oikeaksi. Charles Darwinin *Lajien synty* ei sisällä yhtään lähdeviitettä eikä kokeellista tutkimustulosta, vaan se perustuu kirjoittajansa henkilökohtaisiin havaintoihin ja subjektiiviseen panokseen, jolla hän yhdisteli havaintonsa teoriaksi. Ennakkoluulottoman tutkijan tavoin Darwin ilmeisesti luki vain ”luonnon kirjaa” (mikä voi olla sangen hedelmällinen lähtökohta kaikelle luovalle tieteelle). Darwinin voidaan katsoa menetelleen myös aidon filosofin tavoin eli edenneen deduktiivisesti kokonaisuutta koskevista oletuksista osia koskeviin selityksiin – tai abduktiivisesti: testaamalla aavistuksiaan havaintojensa varassa ja korjailemalla sitä kautta alkuperäisiä oletuksiaan. Pelkän yksittäistapauksista yleiseen teoriaan etenevän induktion varassa evoluutioteorian kaltaista kokonaisteoriaa ei olisi ollut mahdollista luoda.

Sama pätee Meadin ajatteluun. Hänessä asui, paitsi havaintoja tekevä tiedemies, myös filosofi sikäli, että hänkään ei olisi voinut muotoilla merkityksiä koskevaa teoriaansa yhtenäiseksi ilman empiirisen aineiston ylittävää, luovaa, henkilökohtaista ja oletustenvaraista panosta. Kun jo naturalistien ja empiristien oma toimeliaisuus on ollut luovaa subjektiivisuutta täynnä, on omituista, miksi useimmat heistä ovat halunneet kitkeä subjektiivisuuden pois tiedekäsityksestään. Evolutiivinen tietoteoria ja emergentti materialismi ovat olleet oikeassa siinä, että ne ovat myöntäneet ihmisyyteen sisältyvän erilaisia olemis- ja merkitystasoja, jotka voivat olla myös itsenäisiä, kuten Lauri Rauhala on argumentoinut omassa kolmen eksistenssitason teoriassaan.⁴⁰³

6.2.6. Luonnonhistoria ja hermeneutiikka

Vaatimukset subjektiivisuuden myöntämiseen näkyvät myös tieteen historiallisuudessa. Historia ei ole välttämättä lainalaisesti syntynyt muodostelma, eikä se ohjaa tulevaisuuden mahdollisuuksia ehdottomasti. Ajatus historiasta tulevaisuuden määrääjänä tosin esiintyy sekä evoluutioteoriassa, klassisessa hermeneutiikassa että Meadin historiakäsityksessä.

Eräiden kilpailijoidensa tavoin evoluutioteoria on tieteelle samaa, mitä historialliset kehityskertomukset ovat olleet aatteille ja ideologioille. Nämä ovat perustaneet hankkeensa nykyaikasta syntyvien historianäkökulmien varaan. Nykyisyyttä perustellaan historianäkökulmalla, joka on nykyisyyden kautta synnitetty tuote. Sen vuoksi jatkuvasti ajankohtainen on Meadin esittämä rikkiviisas sana, joka tunnustaa myös luonnonhistorialliseen tutkimukseen sisältyvän presentismin:

⁴⁰³ Otan Rauhalan holistisen ihmiskäsityksen tarkemmin puheeksi tämän tutkimuksen luvussa 9, jossa perustelen, millä tavoin se voisi auttaa tilkitsemään Meadin teoriassa ilmenneitä aukkoja.

Emme voi tulkita nykyisyytemme merkitystä menneisyyden historian kautta, koska meidän on rakennettava tämä historia nykyisyyttä tutkimalla. [*We cannot interpret the meaning of our present through the history of the past because we must reconstruct that history through the study of the present.*]⁴⁰⁴

Tämä näkökanta muistuttaa hermeneuttisessa tieteenfilosofiassa esiintyvää determinismιά, käsitystä, jonka mukaan perinne ohjaa tulkintoja ja määrittää tulevaisuuden tavoittelun lähtökohdat. Mead kuitenkin lievensi ajatustaan inhimillisen valinnan, tahdon vapauden ja oman kehitysoptimisminsa hyväksi toteamalla esimerkiksi niin, että

emme voi löytää ihmiselämän merkitystä maan päällä maapallon nykyisestä historiasta. [(...) *we cannot find the meaning of human life on earth in the present-day history of the earth.*]⁴⁰⁵

Samaan tapaan myöskään evoluution merkitys ei valkene lähtien sen osatekijöistä vaan yhtenäisestä kokonaisteoriasta, joka perustuu ihmisten tekemiin tulkintoihin ja heuristiikkaan. Tämä pitää paikkaansa, jos tiede ymmärretään subjektiiviseksi poiketen siten Meadin toisaalla edustamasta universalismista. Tieteenfilosofisesti se merkitsee, että inhimillinen subjekti tuo tutkimukseen aina jotakin lisää ja että luonnontieteen historia on metaforineen ja malleineen eräs yhteiskuntatieteellisen ideologiakritiikin yltäkylläinen kohde.

Miten sitten historiallisten determinanttien ja subjektiivisen tulkintatyön välinen suhde pitäisi ymmärtää? Meadin näkemys on, että tulkintojamme tieteen historiasta leimaavat nykyisyydelle ominaiset ajattelutavat, jotka ovat historian tutkimisen välttämätön osa. Toisaalta mennyt aika ja sen mukaiset tulkinnat leimaavat nykyisiä tulkintatapojamme.

Tämä merkitsee, että historiaa koskevan totuuden tavoittelu epäonnistuu, mikäli historian tutkimisen päämääränä pidetään menneisyyden täydellistä rekonstruktiota. Selvitettäessä tieteellisen tutkimuksen historiaa ovat historiallisten dokumenttien lisäksi tutkimuksen kohteena myös ne *tulkinnat, joiden välityksellä historian aikalaiset ymmärsivät itseään ja maailmaa*. Tämä puolestaan tarkoittaa, että tutkittaessa tieteen historiaa *tutkitaan itse asiassa tulkintoja, joiden kautta ilmiöitä ymmärrettiin ennen*. Luonnontieteenkään teoriat eivät ole historiallisesti irrallisia, vaan ne ovat osa sitä prosessia, jota käydään nykyisten ja ajankohtamme nähden historiallisten luonnon tulkintojen kesken.

Näin syntyvässä kehässä tulkitsijat tulkitsevat tulkintoja: sekä omiaan että toisten. Tutkimusten kohteena ovat ”varsinaisen todellisuuden” sijasta useimmiten erilaiset *todellisuuskäsitykset* ja tieteellisen ymmärtämisen tavat. Siksi *luonnon tutkiminenkin on hermeneuttista* ja kulttuurifilosofista: se kohdistuu viime kädessä luonnontieteellisiin teorioihin itseensä. Sikäli kuin teorioiden välillä on vaikutusyhteyksiä, joudutaan arvioimaan historiallisen muutoksen luonnetta tieteenhistoriallisesti. Toisaalta teorioita on tieteellisen tiedon muodostamiseksi kyettävä arvioimaan myös sinänsä, eli tieteenfilosofisesti. Näin voidaan ymmärtää sekä tieteellisten selitysten luonnetta että niiden totuutta verrattuna ilmiöihin. Samalla voimme arvioida tieteellisen tiedon ja oman tietämyksemme kokonaisuutta.

⁴⁰⁴ PA, s. 486.

⁴⁰⁵ PA, s. 486.

Luonnontieteellisten selitysten ymmärtämiseksi tieteen tulkinnat sen omasta historiasta ovat ohittamattomia. Tätä kautta herää kuitenkin jälleen kysymys empirian ja subjektin asemasta tieteessä. Onko tai pitäisikö *kokemuksella* olla sama asema eri ihmisille tai eri aikoina? Mitä eroa on subjektin henkilökohtaisella kokemuksella, empiirisen tieteen kokemukäsityksellä ja esimerkiksi tilastotieteellisesti yleistetyllä kokemuksella, jolla tarkoitetaan suurten ihmisjoukkojen tapoja kokea asioita?

6.3. Empirismen aikaan

Mead meni tulkinnoissaan niin pitkälle, että hän näki luonnontieteiden perustaa koskevat ongelmat pohjimmiltaan yhteiskuntatieteellisinä kysymyksinä. Pragmatisteille tyypillisellä tavalla hän ajatteli, että objektiivisina pidetyissä luonnontieteissäkin totuus on ”tiedeyhteisön hyväksymistä” ja perustuu arvioihin tiedon hyödyllisyydestä ja käyttökelpoisuudesta. Myös luonnontieteiden pohjana oleva kokemuksen käsite päättyi Meadin käsittelyssä huomattavien lavennusten kohteeksi. Perspektiiviopissaanhan hän ajatteli, että havaitseminen ja kokeminen ovat luonteeltaan sosiaalisia. Vaikka ne koostuvatkin erilaisista näkökulmista, niitä yhdistää ihmisten välinen vuorovaikutus, jossa ne rakentuvat ja jonka kautta yhteisymmärrys on mahdollista saavuttaa.⁴⁰⁶

Meadin käsittelemät kysymykset olivat paljolti samoja, joiden tuloksena loogiset empiristit päätyivät lieventämään menetelmällisiä teesejään ja siirtymään näkemyksissään pragmatistisen filosofian suuntaan. Aivan kuten loogiset empiristit, myös Mead sitoutui eräänlaiseen fenomenalismiin, jonka mukaan vain havaittavat ilmiöt ovat olemassa. Hänen mukaansa kokemista määräävät aistikyvyn muodolliset ehdot, joilla (kantilaisesta ajattelusta poiketen) on kehitysopillinen ja lajisidonnainen historia. Nämä muodostivat hänelle tieteen perustan.

Teorioiden luominen puolestaan edellyttää havaintoja hyvin kuvaavat käsitteet ja väitteet. Lisäksi kokemusten keskusteltavuus ja tieteellinen teorianmuodostus vaativat yhteisen *kielen*, toisin sanoen sen, että havaintoja kuvaavilla käsitteillä ja niistä koostuvilla väitteillä on sama merkitys eri ihmisille. Tämä muodostuu ongelmaksi, jos ja kun eri yksilöiden kokemukset todellisuudesta ovat erilaisia. Mead tarjosi ratkaisua tähän pulmaan ajatteleamalla, että todellisuuden *lajityypillinen* kokeminen määrää myös kokemuksen sisältöjä, jotka muodostuvat arkkityypisiksi ja yleisiksi. Jos merkitykset syntyvät kehon kokemusten kautta, on mahdollista ajatella, että kehollisen yhtäläisyyden konventioissa rakentuva kielikin on merkityksiltään yhteistä, sillä kokemusten sisällöt ovat likipitään samanlaisia.

⁴⁰⁶ Meadin ajattelun valossa fyysiikkakin on sosiaalitiede, mitä puolestaan painottavat Bourgeois ja Rosenthal (1991) lausuessaan, että ”[b]ecause, for Mead, sociality runs throughout nature, and because relativity is ‘an extreme example of relativity’, [...] Mead at times speaks as if relativity theory itself provided the cosmic context within and from which human activity emerges.” (s. 75; lauseesta on hakasulkein poistettu viittaus Meadin teoksen *PP* sivuun 52). Ajatus on tietenkin hyvin spekulatiivinen, mutta ainakin se tukee käsitystä, että Mead kehitti eräänlaista suhteellisuusteoriaa ihmisten suhteista.

6.3.1. Mead ja looginen empirismi

Meadin esittämä vastaus oli ratkaisuehdotus samaan kysymykseen, johon Rudolf Carnap (1891–1970) muotoili loogista empirismia täydentävän toleranssiprinsiippinsä vuonna 1934. Sen tarkoituksena oli laajentaa tieteellisesti mielekkäinä hyväksyttävien kokemusten alaa, tunnustaa yksilöiden kokemuksiin sisältyvät erot ja siten täydentää loogiseen empirismiin sisältyvää ajatusta siitä, kuinka kokemukset voitaisiin kääntää väitelauseiden kielelle. Carnapin teoksessaan *Logische Syntax der Sprache* esittämän ajatuksen mukaan jokainen saa konstruoida kieltänsä kuten haluaa, kunhan ollaan selvillä, mitä kokemuksia tai tunneseikkoja ne edustavat.⁴⁰⁷ Yhtäältä tällainen näkemys oli fenomenalistinen ja solipsistinen, koska se myönsi todellisiksi vain yksilöiden tietoisuuden ja mielen sisäiset havainnot. Toisaalta se oli konventionalistinen ja pragmatistinen sikäli, että se piti inhimillistä kieltä sopimuksenvaraisena.

Carnapin ja Meadin ajatuksia erottaa näkemys inhimillisen kokemisen luonteesta. Carnapin mukaan kokemus on aina yksilön kokemusta, joka on ainutlaatuista ja josta ulkopuoliset eivät voi tietää mitään. Ymmärtäminen perustuu tässä tapauksessa kielen käyttöä koskevien tapojen ja sääntöjen tuntemiseen. Meadin mukaan kokemusten sisällöt ja niitä vastaavat merkitykset ovat samojen ulkoisten ehtojen vallitessa likipitään samoja, ja tämän ratkaisun kautta vältetään kokemuserojen sekä yksilöiden ja maailman välinen kuilu. Ymmärtämisen perustana ei ole ensisijaisesti kielen käyttöä koskeva sopimus vaan eräänlainen *yleisinhimillinen subjektiviteetti*, jolla on arkkityyppinen eli yhteiseen alkumuotoon palautuva historia. Tämän mukaan myös eri kielten ja kulttuurien välitettävyyden ja viestittyminen perustuvat tietoisuuden ja minuuden kaikille yhteiseen rakenteeseen.

Eräällä tavalla tällainen näkökulma tarjoaa ratkaisua nykyajankin filosofiassa nähtyyn kartesiolaiseen kriisiin. Meadin käsite 'yleistynyt toinen' (*the generalized other*) kokoaa yhteen merkityksiä synnyttävät minuudet, sulkeistaa substantiaalisien minän ongelman ja liittää erilaiset minäfilosofiat, käsitykset ja oppisuunnat ihmisten välisen yhteisymmärryksen päämäärään. Vaikka Meadin ja loogisten empiristien käsitykset eroavat tässä suhteessa toisistaan, molempien käsitykset *tieteellisten teorioiden luonteesta* olivat pääpiirteissään samanlaisia. Sekä Meadin että kartesiolaiseen subjektikäsitteeseen nojautuvien loogisten empiristien suosimien tieteenihanteiden mukaan maailman teoreettinen hahmottaminen toteutuu parhaiten yleisen ja kaikille yhteisen kielen kautta sekä yleismaailmallisen intersubjektiiivisuuden vallitessa. Toisaalta loogisen empirismin perillisen, analyttisen kielifilosofian, ja Meadin ajattelulle rakentuvan symbolisen interaktionismin perusta muodostui myöhemmin pragmaattiseksi ja relatiiviseksi. Molemmat asettivat tietämisen lähtökohdaksi konvention ja sopimuksen. Merkittävää on, ettei tällöin pidetty enää mahdollisena tavoittaa sellaista ehdottomuutta, jota nämä ajatussuunnat olivat alun perin pitäneet tieteen ihanteena. Yleispätevyyden vaatimus oli johtanut tiedekäsityksen umpikujaan.

⁴⁰⁷ Rudolf Carnapin teoksessaan *Logische Syntax der Sprache* vuonna 1934 (s. 45) esittämä periaate kuuluu seuraavasti: ”In der Logik gibt es keine Moral. Jeder mag seine Logik, d. h. seine Sprachform, aufbauen wie er will.”

6.3.2. Mead ja jälkiwittgensteinilainen kieliteoria

Aivan riippumatta siitä, mitä ajatellaan Meadin yhtymäkohdista sinänsä kovin ongelmallisiin ja moneen kertaan kyseenalaistettuihin loogisen empirismin teeseihin, Mead oli ilmeisesti oikeassa näkemyksessään, että myös luonnontieteiden ja luonnontieteellisesti suuntautuneen ihmistutkimuksen piirissä päädytään lopulta filosofiseen tai yhteiskuntatieteelliseen kysymykseen ymmärtämisen ehdoista. Sekä Meadin että hänen oman aikansa tieteenfilosofian taustalla vaikutti niissä välittömästi lausuttuja kysymyksiä, kuten intersubjektivisuuden ja merkityksen ongelmaa, vieläkin perustavampi *tarkoituserä*: pyrkimys menetelmälliseen yleispätevyyteen. Tämä alun perin kartesiolainen hanke – halu luoda tieteelle yleinen ja varma metodi – oli vielä 1900-luvun alun filosofiaa hallitseva tavoite.

Tämän hankkeen postwittgensteinilaiset vastaväitteet ovat myöhemmin osoittaneet, että niin ymmärtäminen kuin merkitysoppikin joutuvat vaikeuksiin, jos niiden alueella tavoitellaan yleisyyttä, yksiselitteisyyttä ja kaiken kattavia tyhjentyviä selityksiä. Kysymys on kartesiolaiseen ajatteluperinteeseen ja merkityksenteoreettiseen universalismiin panssaroituneen tiedekäsityksen hiljaisesta mutta pitkälle ulottuvasta murtumasta. Viime vuosikymmenien tieteenfilosofinen kirjallisuus osoittaa, kuinka vast’ikään ja vähin äänin tämä murros on kyetty artikuloimaan, saanut ymmärtämystä ja tullut hyväksytyksi.⁴⁰⁸ Näkemysten muuttuminen on ollut syvälle käyvää, koska se on koskenut koko tiedekäsitystä. Sen mukaan käsitykset siitä, mitä ovat tieto ja totuus, ja mitä tieteellisiltä teorioilta voidaan odottaa, ovat muuttuneet. On osoittautunut, että ihmis- ja yhteiskuntatieteelliset teorit eivät ole kokemusta täsmällisesti kuvaavien lauseiden jonoja, vaan parhaimmillaankin ne ovat vertauskuvallisia malleja tai ennusteita, joilla on arvoa sikäli kuin ne johtavat todellisuuden monipuoliseen ja tavanomaista rikkaampaan ymmärtämiseen.

Yleispätevä merkityksenteoria ja ideaalinen kommunikaatio ovat tavoittamattomia päämääriä, mutta ihanteina ne voivat olla tarpeellisia ja tutkimusta oikeaan ohjaavia. Onhan toki parempi tavoitella totuutta tai keskinäistä ymmärtämistä siinäkin tapauksessa, että niitä ei voitaisi saavuttaa, kuin sallia hajanainen liike pois päin niistä. Tässä valossa teorioita voidaan pitää ikään kuin ikkunoina tai linsseinä, joista nähtynä todellisuus avautuu aina hieman erilaisena ja joiden kautta totuutta voidaan lähestyä. Totuus puolestaan on kuin sellainen suuri kala, jotta kannattaa pyytää, vaikka ei saisikaan.

Tällaisen näkökannan myötä käsitykset tieteellisestä työstä ovat avartuneet ja laajentuneet luovuutta suosivaan suuntaan. Tiede ei ole kellosepän työtä tai kutojan yritystä neuloa täydellinen pitsi.⁴⁰⁹ Paremminkin tiede koostuu rohkeista oletuksista, nerokkaasta arvaa-

⁴⁰⁸ Esimerkiksi Richard Bernsteinin teoksessaan *Beyond Objectivism and Relativism* (1985) esittämän näkemyksen mukaan objektiivisuuden vaatimus perustui ”kartesiolaiseen huoleen” (*cartesian anxiety*).

⁴⁰⁹ Vertauskuvallisena esimerkkinä tämän projektin epätoivoisuudesta en malta olla siteeraamatta erään tunnetun tamperelaisen nostalgian harrastajan muistelo. Yhteiskuntatieteilijän *Työpäiväkirjassaan* (1992, s. 25) professori Antti Eskola kuvailee tieteellisen tutkimisen tuottamaa turhautumisen tunnetta sattuvasti muun muassa näin: ”Alakoulussa vihasin opettajaa, joka tempaisi vaivalla virkkaamani patalapun käsistäni ja sanaa sanomatta purki monta kerrosta, jos aikaansaannos hänen mielestään oli liian tiukkaa tai löysää taikka muuten virheellistä.” Ja kovasti liikuttava onkin sitten tämän virkkaajaparan johtopäätös: ”Sen kurjan ämmän asenne tässä kuitenkin on itseensä otettava.” Ehkä tässä itsereflektiivisessä avautumisessa kiteytyy jotakin – paitsi siitä, kuinka mielipiteidenvaraisia käsitykset ”oikeellisuudesta” ja ”virheellisyydestä” ovat – myös siitä, mitä meadilainen ’toisten asenteiden ottaminen’ voi lopulta merkitä.

misesta ja visioiden vaihdosta. Asioiden ollessa näin on voitu pohtia sitäkin, kuinka tieteellinen maailmankuva välittyy ihmisten jokapäiväiseen elämään ja miten tiede on kaikkien elämänsä merkityksistä kiinnostuneiden ihmisten ulottuvilla. Pohjimmiltaan tämä ei ole minkään hierarkkisen suhteen oikaisemista tai kumouksellista ”ylevän” palauttamista arkeen. Arkinen elämähän on ainoa merkitysyhteys, jossa tiedolla voi olla arvoa tai merkitystä. Mitään muuta elämänyhteyttä tai todellisuutta meillä ei nimittäin ole.

Meadin ja hänen aikalaishistoriallisen haastajansa, loogisen empirismin, kautta näkyy ennen muuta se, miten tieteen ja kansalaisyhteiskunnan suhde voitiin vielä 1930-luvulla perustaa jonkin yleismaailmallisen ajatussuunnan projektoimiseen kansalaisten ja tieteenharjoittajien keskuudessa. Sen sijaan näiden universaalien hankkeiden kohtaaman kritiikin jälkeisenä aikana on vaikea kuvitella, että tieteessä tai elämässä voitaisiin tavoittaa sellaista yleismaailmallisuuden suuntausta, joka oli ominaista yhtä hyvin loogisen empirismin, sosiaalisen behaviorismin kuin vaikkapa marxilaisen yhteiskuntatieteen näkemyksille.

Myös Meadin ja postwittgensteinilaisen kielifilosofian välillä on merkittäviä eroja. Mead oli universalistisen kunnianhimon vallassa vielä 1920-luvulla ja luodessaan omaa kieliteoriaansa viime vuosisadan alkupuolella. Meadin näkemykset yhtyvät Ludwig Wittgensteinin myöhäiskauden ajatuksiin siinä, että Meadkään ei pitänyt yksityiskieltä mahdollisena vaan katsoi, että kieli on läpikotaisin sosiaalinen muodoste. Toisaalta Mead punoi merkityksenteoriaansa kielen ja kokemuksen vastaavuuteen tavalla, jonka mukaisesti myös yksilöiden kokemuksilta edellytettiin kaikenkattavaa yleispätevyyttä, aivan kuten kieleltäkin. Hän siis ratkaisi merkitysten yhtäpitävyyden ongelman ankkuroimalla kielen merkitykset ihmisyhteisön yhteiseen kokemusmaailmaan, mikä edusti naturalistista ja toisaalta myös hyvin metafyyssistä tapaa tarkastella asiaa.

Sen sijaan myöhempi wittgensteinilainen näkemys kielipeleistä on pyrkinyt kiertämään kokemuksen roolin merkityskonstituutiossa kokonaan ja painottanut, ettei yhteisenä pidetyn kielen ja yksilöiden kokemusten välillä tarvitse vallita yksiselitteistä vastaavuutta, kunhan ollaan selvillä siitä, mitä seikkoja kielen ilmaisut edustavat ihmisten kokemusmaailmassa. Myös Meadin ajattelussa kieli nähdään yleispätevänä ja ymmärtämisen mahdollistavana viestinnän apuvälineenä, joka kohoo yksilöiden yläpuolelle muodostaen oman universuminsa.⁴¹⁰ Mutta näin syntyviä kielipelien puita ei kuitenkaan revitä irti juurineen, vaan Meadin teoriassa kielen yhteydet kokemukseen jätettiin voimaan. Ehtona sille oli oletus, että myös kokeminen on yhteistä.

Kokemusten variaatiot eivät välttämättä näyttäytyä ongelmina, jos myönnetään, että jokainen puu tekee erilaista hedelmää, mutta suuria ongelmia syntyy, jos kokemusten ja merkitysten maailmat pitäisi palauttaa yhteen suureen totaliteettiin tai johdella siitä. Sen sijaan postwittgensteinilaisessa kielifilosofiassa on painotettu kieliuiversumien itsenäistä asemaa ja riippumattomuutta yksilöiden kokemuksista. Kieli on nähty idealistisesti omana sfäärinään, jossa kielen käyttötilanteisiin osallistuvat henkilöt oppivat merkitykset riippu-

⁴¹⁰ Meadin merkityksenteoriaa ja Wittgensteinin myöhäiskauden kielipeliteoriaa on vertaillut Robert S. Perinbanayagam artikkelissaan ”The Other in the Game – Mead and Wittgenstein on Interaction” vuodelta 2005. Vaikka Meadin näkemys merkitysten syntymisestä ”sosiaalisesti järjestyneiden ryhmien” sisällä muistuttaakin Wittgensteinin ideaa kielipeleistä, ajattelijoiden kokemuskäsitys oli käsittääkseni hyvin erilainen. Mead edellytti ihmisten kokemusmaailmalta yhtäpitävyyttä kielen samaa merkitsevyyden ja keskinäisen ymmärtämisen takeeksi.

matta omista kokemuksistaan, ollen vain likipitään selvillä merkitysten vastaavuudesta omien kokemustensa kanssa. Tässä mielessä ymmärtäminen hahmottuu raja-arvomaisesti ihanteeksi, jota lähestytään mutta jota ei voida saavuttaa, kun taas Meadille ihmisten välinen ymmärtäminen muodosti tavoiteltavan (ja tavoitettavan) asiointitilan, eräänlaisen täydellisen yhteisymmärryksen, jossa osapuolet ymmärtävät toisiaan yksiselitteisesti sekä hyväksyvät toistensa ajatukset vailla erimielisyyttä.

Tällainen universalismi on melko etäällä esimerkiksi nykyisen kriittisen realismin näkökannasta, jonka mukaan ymmärtäminen, totuus ja tieto ovat päämääriä, joita on tärkeää tavoitella mutta joita ei voida saavuttaa. Meadin edustamaan kieliuniversalismiin sisältyy hänen ajattelunsa merkittävin heikkous, joka leimasi myös hänen poliittisia ihanteitaan: yleispätevyyden vaatimus johtaa helposti ihmisten ja todellisuuden pakottamiseen tiettyihin kaavoihin ja sitä kautta totalitarismiin. Sen sijaan kitka ja erimielisyys kuuluvat aitoon demokratiaan ja tieteeseen.

6.3.3. Mead, modernismi ja postmodernismi

Empirismin valtakautta seurannut metodologinen hajautuminen on johtunut, paitsi merkityso pillisen universalismin kohtaamista karikoista, myös kritiikistä, jota on kohdistettu metodologisen yleispätevyyden ihanteeseen.⁴¹¹ Tämä on edellyttänyt lievennyksiä tiedon objektiivisuuden ja absoluuttisuuden vaatimuksiin. Sekä teorioiden sisäiset vaikeudet että niiden kesken vallitseva valinnanvara ovat johtaneet siihen, että tieteellisestä tiedosta on tullut saatavuudeltaan julkista mutta merkityksiltään yksilöllistä. Tieteellinen universalismi on toteutunut tiedon maailmanlaajuisen leviämisen muodossa, mutta olemukseltaan tieteellinen tieto on ymmärretty subjektiiviseksi. On myönnetty, ettei ihmistä voida tutkia menestyksellisesti minkään yhden tai yleispäteväksi aiotun tematisaation puitteissa. Menetelmällisen universalismin ihanne on murentunut. Olennaista on, että tämä kehitys on tapahtunut *henkilökohtaisia merkityksiä luovan, ymmärtävän ja soveltavan* minän hyväksi.

Edellä kuvatussa kehityksessä on ollut paljon myönteistä sikäli kuin se on korostanut inhimillisen tiedonmuodostuksen relatiivisuutta ja subjektiivisuutta ja vapauttanut objektiivismin ja absolutismin kahleista. Mutta virta on vienyt vaarallisille vesille, jos tämän tuloksena on päädytty moraalinihilismiin ja täyteen kulttuurirelativismiin, joiden tuloksena kaikkia ajattelutapoja on alettu pitää yhtä perusteltuina tai oikeutettuina. Tällainen asennoituminen on lietsonut tieteisuskoisuudelle käänteisiä äärikantoja, jotka ovat aivan yhtä kohtalokkaita ja kuin sokea luottamus tieteeseen. Kulttuurirelativismihan merkitsee käsitystä, että kaikki erilaiset ajattelutavat – esimerkiksi uskonnolliset ja tieteelliset – ovat joka suhteessa yhtä kelpollisia, eikä ole olemassa yleisiä arviointiperusteita, joilla niiden keskinäinen paremmuus voitaisiin ratkaista. Todellisuudessa tällainen käsityskanta merkit-

⁴¹¹ Metodologisen hajautumisen tiellä suuntaa näyttävässä asemassa on ollut Michel Foucault'n teoksessaan *Les mots et les choses* (1966) edustama ”ihmistieteiden arkeologia”, jossa hän analysoi, kuinka ihminen on tehty tiedon kohteeksi eri aikakausia hallinneiden tietämisen muotojen välityksellä. Niin sanottujen jälkistrukturalistien ja dekonstruktionistien panosta voidaan pitää huomattavana tieteenfilosofisen muutoksen aikaansaamisessa ja reittien osoittamisessa pois objektiivismista sekä absolutismista, vaikka ei antauduttaisikaan kannattamaan heidän ajatteluunsa usein yhdistettyä nihilismia.

see luopumista kriittisyydestä ja sen mukaisesta käsityksestä, että voi olla olemassa parempia tai huonompia, perustellumpia tai vähemmän perusteltuja, ajattelutapoja. Uskonnollinen fundamentalismi tuskin on esimerkiksi terveydenhuollon kannalta parempi ajattelutapa kuin lääketieteellinen, ja sen merkiksi monet menevätkin mieluummin terveyskeskukseen kuin noitatohtorille. Lisäksi monissa tapauksissa on perusteltua nähdä, että asiat lopulta *ovat* jollakin tavalla, eli asiointiloja koskeva totuus voidaan vihdoinkin löytää. Oletus totuuden olemassaolosta on tärkeä ainakin tiedon tavoittelua koskevana päämääränä.

Relativismin ja subjektivismin on nähty ohjelmallistuneen postmodernissa filosofiassa ja kulttuuriteoriassa. Tämä ohjaa pohtimaan Meadin osuutta postmodernismin synnyssä. Sikäli kuin Meadin symbolista interaktionismia voidaan lähestyä esimerkkitapauksena hänen omalle ajalleen tyypillisestä tiedekäsityksestä, siihen liittyvä ajatus minän desentralisaatiosta ja todellistumisesta sosiaalisissa yhteyksissä vastaakin hyvin piirteitä, joita on pidetty ominaisina postmoderneille käsityksille ihmisestä.⁴¹² Postmodernismin on usein liitetty lukuisa määrä ilmiöitä ulottuen varhaisesta strukturalismista populaarikulttuuriin ja satelliittitelevisioon, ja postmodernismin ydinaineeksi voidaan pitää käsitystä minuuden, mutta myös ajallisten jatkumoiden ja tieteellisten kokonaisuuksien, pirstoutumisesta. Ajatuksena on ollut, ettei ihmisellä ole apriorista tai yhtenäistä minuutta ja että se, mitä nimitämme minäksi, muodostuu vain erilaisista rooleista ja minän sosiaalisista olemisen tavoista.⁴¹³

Meadin ja jälkimodernin filosofian välillä on myös huomattavia eroja. Ensinnäkin Mead tähtäsi yhteen suureen ja yleispätevään teoriaan, kun taas postmodernistit ovat korostaneet riippumattomuutta teorioista ja katsoneet, ettei postmodernismi ole teoria lainkaan. Toiseksi Meadia kiehtoi objektiivisen ja ehdottoman tiedon ihanne, kun taas postmodernismin piirissä on ihannoitu tiedon subjektiivisuutta ja suhteellisuutta. Tässä mielessä Meadin ihanteet ja tavoitteet olivat varsin kaukana postmodernismista. Postmodernismin esi-isänä Meadia onkin pidetty lähinnä symbolisen interaktionismin kautta, kun monet vuorovaikutusteorioista innostuneet yhteiskuntatieteilijät ovat nähneet hänen ajatuksissaan mahdollisuuksia subjektikäsitysten purkamiseen.

Postmodernistien ohella Meadista ovat kilpailleet myös strukturalistit, jälkistrukturalistit ja dekonstruktionistit, joista tosin vain strukturalistien vaikutuksen jakso osuu historiallisesti samaan ajanjaksoon Meadin elämän kanssa. Strukturalismin lähtökohtana on usein pidetty sveitsiläisen kielitieteilijän Ferdinand de Saussuren postuumissa kirjassaan *Cours de linguistique générale* (1916) esittämiä ajatuksia, jotka tosin jäivät Meadille vie-

⁴¹² Patric L. Bourgeois ja Sandra B. Rosenthal ovat käsitelleet Meadia ”desentralisoidun” minäkäsityksen (*decentered self*) edustajana ja sikäli ”postmodernistina” teoksessaan *Mead and Merleau-Ponty* (1991, s. 86–126). Tässä mielessä Mead oli aikaansa edellä oleva ”esipostmodernisti”, jota voitaisiin kutsua myös *modernin* yhteiskuntatieteen edustajaksi.

Voidaan kysyä, mikä onkaan pysyvämpi ilmiö kuin juuri modernismi, sillä nykyaika näyttää olevan läsnä jokaisessa ajanhetkessä. Niinpä ”nykyaikaisuuden” retrospektiot kuuluvat jokaiseen todellisuuteen eräänlaisina post-ilmiöinä ajallisuuden oman olemuksen mukaisesti. Modernismin ja postmodernismin käsitteillä operoiminen ei näin ajatellen ole muuta kuin ihmisen ajallisuuden tunnustamista. Tässä valossa lienee ymmärrettävää, miksi myös ”nostalgia” sisältyy tunnetilana modernismin ja postmodernismin pohdintaan.

⁴¹³ Meadin minuuskäsitysten ja postmodernismin yhtäläisyyksiä on käsitellyt muiden muassa Kenneth Allen artikkelissaan ”The Postmodern Self – A Theoretical Consideration” *Quarterly Journal of Ideology* -lehden numerossa 20 vuonna 1997 (s. 3–22).

raiksi – luultavimmin siksi, että ne edustivat ranskalaisen kielialueen filosofiaa.⁴¹⁴ Strukturalismin kanssa yhteistä Meadin ajattelussa on rakenteiden korostuminen mutta vierasta strukturalistien halu pilkkoa psyykkisiä prosesseja osiinsa. Vaikka myös Meadin minäkonseptio on moniaineksinen ja sisältää useita elementtejä, ne jäsentyvät hänen teoriasaan yhtenäiseksi mentaaliseksi rakenteeksi. ”Strukturalistina” Mead pikemminkin analysoi sosiaalisia rakenteita kuin korosti psyyken kehityksen osatekijöitä. Vaikka Meadin minäkonseptio onkin hyvin moniaineksinen ja jopa binäärioppositioihin jakautunut, sitä ei voitaisi sanoa psykologisen strukturalismin edeltäjäksi tai edustajaksi, sillä Mead ei katsonut minuuden muodostuvan ärsykkeiden ja reaktioiden *osatekijöistä*.

Jälkistrukturalismi ja dekonstruktio taas ovat myöhempien vuosikymmenien ilmiöitä, aivan kuten postmodernismikin.⁴¹⁵ Huomattava on, että postmodernismi on vielä hajanaisempi ja vaikeammin määriteltävissä oleva ajatussuunta kuin jälkistrukturalismi tai dekonstruktionismi; tosin molemmista luetaan osia postmodernismiin. Esimerkiksi jälkistrukturalistina pidetty Michel Foucault totesi aikoinaan, ettei hän ymmärtänyt, mihin ongelmiin tai ajattelusuuntaan postmodernismin käsitteellä viitataan.⁴¹⁶ Tämä on ymmär-

⁴¹⁴ Keskeisin Ferdinand de Saussuren ja Meadin ajattelun yhteinen asiakohta koskee ”merkin arbitraarisuutta” (*arbitraire du signe*), jolla pääpiirteissään tarkoitetaan sanan (tai sen äänteellisen ilmiön) ja tarkoitteen välistä satunnaisuutta. Mead ajatteli, että merkin ja sen merkityksen satunnaisuus poistuu, kun merkitsijän ja merkityn välillä vallitsee vuorovaikutuksellinen yhteys ja sana tai äänne saa symbolisen merkityksen. Sen olennainen piirre on samaa merkitsevyys kieliyhteisön jäsenille. Kun kielen ominaisuutena pidetään merkitysopillista yhtäpitävyyttä, merkin arbitraarisuus käytännössä katoaa.

Symbolisen interaktionismin ja strukturalistisen kieliteorian kannalta on harmillista, että Meadin ja de Saussuren potentiaalista antia toisilleen ei ole tuotu esille tutkimuksissa. De Saussuren analyysit merkeistä ja merkityksistä olisivat voineet syventää Meadin näkemyksiä merkityksellisten symbolien synnystä, sillä de Saussuren käsitykset symboleista ovat huomattavasti hienojakoisempia kuin Meadin. Tämä koskee esimerkiksi de Saussuren käsitystä, ettei symboli ole koskaan merkityksistä tyhjä tai vapaasti määriteltävissä vaan määräytyy merkitsijän (*signifiant*) ja merkityn (*signifié*) välisistä ”luonnollisista suhteista”. Juuri niitä voitaisiin luonnehtia Meadin näkökulmasta kielen sekä yhteiskunnan rakentumista kuvastaviksi sosiaalisiksi suhteiksi.

Eräs Meadin ajattelun analysoimiseen soveltuva erottelu voisi olla de Saussuren tekemä jako puhuttuun kieleen (*la parole*) ja merkkijärjestelmään (*la langue*), jotka yhdessä muodostavat kielenkäytön (*le langage*). Kuten jo edellä totesin, Mead ei analysoinut riittävästi siirtymiä, jotka vallitsevat kielen kehittyessä puhutusta kielestä ja äänneistä kirjoitettuun kieleen – tai piirrettyjen merkkien (esimerkiksi kuva- ja seinäkirjoitusten) muodostuessa merkitykselliseksi ihmisten tajunnassa.

De Saussuren luoma jaottelu diakroniseen (eli ”historialliseen”) ja synkroniseen (eli ”kuvailevaan”) tutkimukseen, olisi puolestaan voinut valaista Meadin historianfilosofiaa. Sitä voitaisiin verrata Meadin näkemyksiin ihmisestä historiallisten muutosketjujen rekonstruoijana ja sen tyyppisen ahistoriallisen tutkimuksen tekijänä, jossa muuttumattomuuden subjekti on transsendentaalista egoa vastaava ”subjektiminä”, *I*. Tässä mielessä strukturalismiin useasti luetun semiologian ja semiotiikan anti Mead-tutkimukselle olisi voinut olla huomattavaa. Semioottisen Mead–Peirce-vertailun on tehnyt Erkki Kilpinen artikkelissaan vuodelta 2002.

⁴¹⁵ Meadin ja jälkistrukturalistien yhteyksiä on jäljittänyt muiden muassa Robert G. Dunn artikkeissaan ”Self, identity and difference – Mead and the poststructuralists” vuodelta 1997 sekä teoksessaan *Identity Crises – A Social Critique of Postmodernity* (1998), jossa hän näkee subjektuuden kriisin osana tuotannon, talouden ja kulttuurin muutosta. Samalla kun postmodernismi kuvaa ihmisten kokeman todellisuuden pirstoutumista hyvin, se salaa oireiden syyn, eli pyrkimyksen universalismiin ja globaaliin maailmantalouteen.

⁴¹⁶ Michel Foucault hylkäsi tunnetusti postmodernismin ja piti itseään modernistina, sillä hänen mielestään modernismi ei voinut olla mitään sellaista, joka pysähtyy paikoilleen ja jota seuraa jonkinlainen jälkikausi. Toisaalta Foucault piti modernismia pikemminkin asenteena kuin aikakautena. Koska modernistiseen asenteeseen liittyy olennaisena osana aikalaismkriittisyys, modernismi on aina ajankohtaista ja jatkuvaa. Foucault käsitteli kysymystä erityisesti artikkelissaan ”What is Enlightenment?”, joka on julkaistu Paul Rabinowin toimittamassa teoksessa *The Foucault Reader* vuonna 1984 (s. 32–50). Foucault’n pitäminen

rettävää, sillä postmodernismiin ei yleensä liity mitään selvää metodologiaa, eikä se ole tieteellinen disiplina sen enempää hyvässä kuin pahassakaan. Sama pätee jälkistrukturalismiin.

Hyvin harva on määritellyt itseään myöskään jälkistrukturalistiksi, mikä puolestaan merkitsee, ettei jälkistrukturalismille ole selvää ohjelmanjulistusta eikä sisältöä. ”Jälkistrukturalistisinta” Meadissa voisi olla hänen käsityksensä, että ihmisen minuutta leimaa dualismi. Sen sijaan jälkistrukturalismille tyypillinen tiedostava itsekriittinen havainnointi, tosin sanoen pyrkimys pohtia, kuinka tekstit liittyvät tulkitsijoiden omiin minäkäsityksiin, on jäänyt Meadin lukijoiden huoleksi.

”Prestrukturalistista” Meadissa oli hänen makrososiologinen kiinnostuksensa siihen, miten yksilö koostuu esimerkiksi ammattia, sosiaaliluokkaa tai sukupuolta koskevista väitteistä, ja se, kuinka tulkinnan merkitykset muuttuvat suhteessa historiallisiin tilanteisiin, ajankohtaan ja lukijan sekä tulkitsijan omaan identiteettiin. Omassa Mead-luennassani jälkistrukturalistien opetuksista hyödyllisintä on ollut käsitys, että filosofin ja yhteiskuntatieteilijän on syytä dekonstruoida ennakko-oletukset ja tietojärjestelmät, jotka tuottavat kuvan yhdestä ja tietystä merkityksestä. Juuri tätä kautta on päästy ideologiakriittiseen purkutyöhön ja totalitarismien arvosteluun.

Entä mistä monien tieteenharjoittajien halu lukea Mead jonkin metodologisen perinteen tai muodikkaana pidetyn paradigman piiriin johtuu tai kertoo? Kyseessä saattaa olla halu estää filosofin ajatteleminen pois määrittelyjen ulottuvilta ja sitä kautta pyrkimys vähentää filosofin vapaudesta ja määritelmille antautumattomuudesta seuraavaa hämmennystä. Kyse voi olla myös tiedepoliittisesta klusteroitumisesta, jonka tuloksena jokaisesta filosofista yritetään valjastaa jonkin laajemman kuppikunnan tai tyyliuunnan edustaja. Myös tutkimuksellinen kunnianhimo ja tieteen normit ohjaavat usein määrittelemään filosofisia yksityisajattelijoita nimilapuilla tai leimoilla, jotta heidän filosofiaansa käsittelevien tutkimusten ja opinnäytteiden voitaisiin sanoa olevan ”ansiokkaita” ja ajattelijoiden tulleen varmasti ymmärretyksi. Nimien antamista voidaan pitää merkkienä ilmiön, aiheen tai ihmisten hallitsemisesta mutta myös pakottamisesta tiettyyn kaavaan.

Yksi syy siihen, miksi Meadissa on nähty salamanteri, joka sopii mitä erilaisimpien paradigmojen oppimestariksi, voi olla niin sanottu ”sosiaalinen tilaus”. Hänen ideoistaan on etsitty tukea, paitsi symbolisen interaktionismin, myös strukturalismin, jälkistrukturalismin, postmodernismin ja dekonstruktion ajatussuunnille siksi, että hänen laajalle levinneet näkemyksensä ovat sopineet niiden piirissä vallitsevien käsityskantojen *oikeuttamiseen*. Kyseessä on siis ollut eräänlainen akateemisen hienostunut auktoriteettiverifiointi.

6.3.4. Meadin universalismi ja kulttuuriset mosaiikit

Näkemykset minän, identiteettien tai subjektien hajoamisesta eivät ole olleet vain filosofien luomuksia, vaan ne ovat vastanneet yhteiskunnallisiin ja inhimillisiin tarpeisiin. Ne

postmodernistina riippuu tietenkin siitä, miten postmodernismi määritellään. Jos se määritellään valituksesta alkunsa saaneeksi valtakritiikiksi, Foucault’a voidaan hyvinkin pitää postmodernistina. Hänen mukaansa vallan ja tiedon suhteessa ei ole ollut kyse vain siitä Francis Baconin toteamasta tosiasiasta, että ”tieto on valtaa”. Kyse on myös siitä, että ”valta on tietoa” vallankäyttäjien pyrkimässä päättämään tiedon sisällöistä ja muodoista.

ovat syntyneet ihmisten kokemusmaailman kautta ja saattavat ylläpitää yksilöiden käsityksiä todellisuuden luonteesta. Hajoamisen metafysiikalla on yritetty oikeuttaa esimerkiksi monikulttuurisuuden pyrkimyksiä, ja minuuden hajoamista koskevat ajatussuunnat ovatkin saattaneet heijastella ihmisten elämän muuttumista epävarmemmaksi. Ne ovat kuvastaneet väestöjen muuttoliikettä, työvoiman ja pääoman liikkuvuutta sekä niiden tuloksena syntyneitä moniarvoisuuden vaatimuksia, kulttuurien yhteentörmäyksiä ja entistä laajemmin suvaitsevuuden haasteita. Maailma ja tiede ovat muuttuneet entistä suhteellisemmiksi, ja postmodernit käsitykset valtasuhteiltaan ”moninapaiseksi” muuttuneesta maailmasta ovat osittain seuranneet tästä hajautumisesta mutta myös tukeneet sitä.

Tämä muutos ei ole ollut poliittisesti ongelmatonta. Monet ihmiset ovat kokeneet, että taloudellisen ja sosiaalisen globalisaation ja maailmanlaajuisen monikulttuuristumisen myötä todellinen kulttuurinen moneus onkin vähentynyt. Monikulttuurisuuden takominen on tosiasiaassa merkinnyt monokulttuurisuuden lisääntymistä, kun erilaisista kulttuureista on jouduttu viilaamaan särmät pois ristiriitojen sovittamiseksi tai peittämiseksi. Tämä on merkinnyt omaleimaisuuden ja itsemääräämisoikeuden heikkenemistä, kun näennäinen moniarvoistuminen on tuottanut yksiarvoisuutta. Monet ihmiset ovat lisäksi kokeneet, että heiltä on vedetty matto alta jatkuvan muuttoliikkeen, poliittisen vallankäytön etäännyttämisen ja suuryhtiöiden harjoittaman pääomien siirtelyn ja työvoiman hyväksikäytön vuoksi.⁴¹⁷ Sitä kautta ”minuuden hajoamista” korostavat ajatussuunnat ovat kuvanneet ihmisten arkielämyksiä adekvaatisti.⁴¹⁸

Postmodernit käsitykset minästä luovat helposti harhakuvan, että inhimillisen toiminnan subjekti on vapaa eettisestä vastuusta, joka perustuu olemisen kokemiseen jatkuvana. Postmodernistiset ajattelutavat ovat kiistäneet luottamuksen siihen, että ihmiset toimivat ykseyttä ja seuraantoja tunnistavina ja rationaalisesti harkitsevina olentoina erilaisissa ti-

⁴¹⁷ Huomionarvoista on, että monikulttuurisuuden ja globalisaation arvostelua on esitetty myös länsimaisen kulttuurin ulkopuolelta ja niin sanotusta kolmannesta maailmasta. Aiheesta kirjoittaa esimerkiksi Aqueil Ahmad *Humanity and Society* -lehden (27/2003) artikkelissaan ”Globalization, without global consciousness”, jossa hän hyödyntää Meadin universalismia ja yleistyneen toisen ihannetta (s. 125–142). Harvoin kuitenkaan muistetaan, että esimerkiksi siirtolaisuus on globalisaation eräs (usein kielteisenä koettu) sivuseuraus.

⁴¹⁸ Etevän esimerkin globalisaatioon liittyvän monikulttuurisuuden taannuttavasta vaikutuksesta esittää Harvardin yliopiston professori Robert D. Putnam teoksessaan *Bowling Alone – The Collapse and Revival of American Community* (2000). Putnam väittää, että ”yksin keilaamisen” lisääntyminen on merkki siitä, että ihmiset eivät tunne luottamusta toisiinsa monikulttuurisissa yhteiskunnissa – toisin kuin vielä 1960-luvulla, jolloin ryhmissä toimiminen oli yleisempää. Kun keilaajien määrä on lisääntynyt mutta keilauskerhojen määrä vähentynyt, Putnam päätelee, että globalisaation tuottama monikulttuuristuminen on johtanut sosiaalisen pääoman heikentymiseen. Hän erottikin lopulta sitouttavan (*bonding*) sosiaalisen pääoman, joka perustuu keskenään samanlaisten yksilöiden yhteenkuuluvuuteen, ja silloittavan (*bridging*) pääoman, jota puolestaan esiintyy erilaisten ihmisten ja ryhmien välillä. Putnamin mukaan nämä heikkenevät yhdessä, toisin sanoen erilaisten ihmisten välillä vallitsevan luottamuksen väheneminen johtaa siihen, että samanlaisetkaan eivät lopulta luota toisiinsa. Luonnollisesti molemmat pääomat voisivat myös kasvaa yhdessä, mutta siitä ei ole saatu paljoa näyttöä. Juuri tämän negatiivisen kehityksen vuoksi valtiovalta pyrkii monissa maissa luomaan yhteenkuuluvuutta keinotekoisesti ”osallistamalla”, ”valtaistamalla” ja ”voimauttamalla” kansalaisia, mihin liittyvä pakonomaista tekemistä ilmaiseva sanamuoto kertoo hankkeiden epätoivoisuudesta.

Yksilöiden ja ryhmien välisten tasapainotilojen analysoiminen oli ominaista myös Meadille, vaikka hänen aikanaan sosiaalisuutta ei ollutkaan vielä ”kapitalisoitu” eikä luottamuksesta puhuttu ”sosiaalisena pääomana”. Monikulttuurisuuden kompleksisuudesta ja kyseenalaisuudesta tendenssinä ks. teostani *Dialoginen filosofia* (2008, s. 275–281).

lanteissa. Mikäli ei ole yhtenäistä ja ajasta aikaan samana pysyvää minuutta, ei ole vastuutaakaan, eivätkä suunnitelmat ja sitoumukset kannu huomista pitemmälle. Tällaisessa momentaarisuudessa voidaan nähdä vapauden aineksia sikäli, että ”hetkessä eläminen” saat-
taa vapauttaa kokemaan nautintoja vailla tulevaisuuden huolia. Mutta toisaalta se ohjaa myös välinpitämättömyyteen ja suunnittelemattomuuteen, jotka syventävät ihmisten kurjuutta ja huonontavat elinolosuhteita. Tätä kautta Meadin eettisestä *universalismista* erottuu myös paljon myönteistä.

Se, että postmodernistiset minäkäsitykset ovat olleet oppositiossa suhteessa länsimai-
siin etiikkakäsityksiin, näkyy paitsi valtakritiikissä, myös tavassa, jolla ne ovat saavutta-
neet kannatusta yhteiskunnanvastaisten kansalaisryhmien keskuudessa. Toiseksi niiden
eettinen nihilismi näkyy siinä, että ne ovat valloittaneet jalansijaa erityisesti protestantti-
sissa maissa, joissa armon annetaan käydä oikeudesta henkilökohtaisissa vastuukysy-
myksissä. Tässä mielessä objektivistisen ja absolutistisen tieteen sekä subjektivismia ja
relativismia hehkuttavan postmodernismin ero on samantapainen kuin katolisen kirkon ja
protestanttisten kirkkojen ero. Ottamatta kantaa kumpienkaan ryhmittymien puolesta voin
todeta, että ajatus subjektin asemasta leimaa molempia eroja. Determinismi ja yleisten
lakien alaisuus luonnehtii katolisuutta ja kurinalaista tiedettä siinä missä armo, ilo ja
vapauden korostaminen ovat olleet tyypillisiä evankeliselle protestanttisuudelle ja post-
modernismille.

Subjektin määrittämisellä Jumalan suureen suunnitelmaan, tai subjektin vapauttamisella
valintojen runsauteen ja ahdistukseen, on kummallakin omanlaisiaan eettisiä seurauksia,
joista subjektin katoamiseen tai hajoamiseen liittyvät ovat varmasti kyseenalaisimpia.⁴¹⁹
Väite, että minä, joka murhasin äitini, poltin kamaa ja kurvasin Mersulla, olikin joka kerta
eri minä, on heikkoa argumentaatiota vaakunallisen edessä.⁴²⁰ Itse luen Meadin *ansioksi*
sen, että häntä ei voida pitää kovin luontevasti postmodernistina. Monet tutkijat ovat kui-
tenkin pitäneet Meadia postmodernin ajattelun eräänä luoja ja taustatekijänä.⁴²¹ Nä-
kemys Meadista postmodernistina on nähdäkseni epäadekvaatti, sillä yhteiskunnallisena
universalistina Mead oli varsin kaukana postmodernismille tyypillisestä hajoamisen meta-
fysiikasta. Toisaalta hänen minäkonseptionsa moniaineksisuus on mahdollistanut hänen
ajattelunsa *hyödyntämisen* postmodernistien omissa kaavailuissa.

Luontevinta olisi ehkä sanoa, että Mead oli postmodernin kulttuuriteorian edustava
edeltäjä, eli *modernisti*. Modernismi puolestaan on ilmiöistä ikuisimpia, sillä jokaiseen
ajanhetkeen sisältyy ”uuden”, ”luovan” ja ”ajankuvituksen” kehityksen ituja sekä ihmistä
koskevan kokonaisteorian ja ajallisuuden jäljittämistä. Tässä mielessä Mead on *moder-
nismen klassikko*, jonka ajattelu sisälsi symbolisen interaktionismin perusaineiden lisäksi

⁴¹⁹ Martti Luther lieene postmodernismin ensimmäinen kylvömiehen. Postmodernismia voitaisiin tulkita sen
historiallisen tapahtumasarjan seuraukseksi, jota Erich Fromm analysoi teoksessaan *Escape from Freedom*
vuodelta 1941. Ajatuksena on, että uskonpuhdistuksen tuottama vapaus, joka koettiin radikaalina *vapau-
tumisena*, johti myös eettisen subjektin kiistämiseen ja toiminnan epäsubjektivoitumiseen ja sitä kautta
autoritaarisen johtajuuden etsimiseen ja esiinnoitumiseen.

Toisaalta en yritä väittää, että postmodernismilla olisi yhteyksiä natsismin ja fasismin alkutekijöihin, mutta
totean niiden samankaltaisuuden, joka näkyy ajatuksessa subjektittomuudesta.

⁴²⁰ Vrt. Michel Foucault’n teoksen *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère...*
(”Minä Pierre Rivière, murhattuani äitini, siskoni ja veljeni...”)
vuodelta 1973.

⁴²¹ Ks. esim. Felipe Carreira da Silvan teosta *Mead and Modernity* (2008) ja Anthony Elliottin teoksen
Concepts of the Self lukua ”The Postmodern Self” (2014, s. 138 jss.).

yhteiskuntatieteilijöitä jatkuvasti innostavia uusia käsitteitä. Mead täyttää universalismillaan myös modernismin erään toisen määritelmän: hänen ajattelunsa heijasteli teollisen yhteiskunnan kehityksen mekanistisuutta. Tämä Yhdysvaltain merkittävimmissä tehdaskaupungissa, toisin sanoen savupiipputeollisuuden kukoistuskauden Chicagossa, luotu filosofia sekä hyödynsi että arvosteli tuon ajan behavioristista ja mekanistis-teknistä ihmiskuvaa, ja sellaisena se osoitti nykyaikaa tehokkaasti kuin tehdaspatruunoiden kupeella tikittävä taskukello.

Postmodernit käsitykset minän desentralisaatiosta puolestaan syntyivät, kun amerikkalaiset positivistit yhdistivät atomistiseen todellisuuskäsitykseensä eurooppalaista hermeneutiikkaa. Sikäli kuin Mead sai vaikutteita molemmista, näkemys Meadista ”postmodernistina” on osuva. Kyseistä tulkintaa voidaan ymmärtää lähinnä tässä valossa. Hänen tärkein keksintönsä on subjektien välinen luomus: tieteellinen kuva moniminästä, jota ei ole yksilönä olemassa mutta jonka teoreettisena tehtävänä olisi saattaa ihmisten ymmärtäminen ymmärrettäväksi. Paitsi että tällainen näkemys sisältää vaikeuden tavoittaa kokemuksellista minuutta tieteen keinoin, se saattaa johtaa tutkimusta entistä etäämmälle todellisesta minästä, sen eettisestä ja rationaalisesta reflektiosta sekä minän tavasta *kokea* oma olemisensa. Epäilemättä niin käy, jos pelkkä käsitys osoittautuukin tosiasiaa vahvemmaksi ja moniminän idea muuttuu ideologiaksi.

Mead ja hänen ajatustensa soveltajat sokeutuivat omille pyrkimyksilleen siinä, etteivät he tehneet selvää eroa *tieteellisiin kokeisiin eristettyjen kokemussyksiköiden ja subjektii-visen eli jokapäiväisessä elämässä esiintyvän kokemisen* välille. Mead kyllä käsitteli tätä eroa vastustellessaan kokemuksen eristämistä kokemussyksiköksi, mutta johtopäätösten teon hän jätti puolitiehen. Loppuun sen veivät eurooppalaiset eksistenssifilosofit, fenomenologit ja hermeneutikot, jotka käänsivät kokemisen eri muodoista näkyville inhimillisen puolen: oman olemassaolon kokemisen.

7. Oleminen ja ymmärtäminen

Käsittelin edellisessä luvussa Meadin ajattelun paikantumista filosofisen individualismin ja holistisen naturalismin paradigmoihin. Samalla pohdin kokemuksellisen ja käsitteellisen aineksen suhdetta tiedonmuodostuksessa. Totesin yksilöiden olemassaolon ja ihmisten yksilöllisyyden myös luonnollisiksi faktisiteeteiksi. Mutta yksilöllisyys on myös yhteisöllisyyden leimaama asia, aivan kuten vastakohtina pidetyt ilmiöt usein ovat. Niiden voidaan jopa ajatella syntyneen toisensa kautta, jolloin niiden mukanaan kantamia ratkaisuja voidaan pitää ideologisina tai aatehistoriallisina.

Seuraavaksi siirrän tarkastelun entistäkin tieteenhistoriallisemmalle pohjalle. Paneudun kysymykseen, millainen minuuden asema on maailmassa eksistivana olentona, sekä siihen, mitä ihmisten kokema fyysinen erillisyys voi merkitä tieteenfilosofian ja etiikan kannalta. Tähtäimessä ovat symboliseen interaktionismiin liittyvien perusratkaisujen suhteet muun muassa kartesiolaisuuteen. Osoitan kartesiolaisen ja husserlilaisen idealismin ihmissuvaltaan kapeaksi, ja saman epätydyttävyyden liitän myös hermeneutiikan varhaisvaiheisiin. Meadin ja symbolisen interaktionismin toimintateorian kannalta pidän koherenttina vasta Martin Heideggerin luomaa maailmassa projisoituvan käytännöllisen toimijan ajatusta sekä sen mukaista eksistenssihermeneutiikkaa.

Avautuvan pääluvun tarkoituksena on osoittaa, miksi myös gadamerilainen hermeneutiikkakäsitys on liian objektivoiva soveltuakseen symbolisen interaktionismin täydennykseksi ja miksi Meadin ajattelussa esiintyneiden pulmien ratkaisemiseksi soveltuu parhaiten eksistenssihermeneuttinen tapa ymmärtää intentionaalisuus. Havainnollistan problematiikkaa viittaamalla Jürgen Habermasin Mead-tulkintoihin, joita on leimannut idealismin, universalismin ja objektiivisen ymmärtämisen utopistinen haave. Samat ongelmat ovat näkyneet Meadin ja neuvostopsykologien vertailuissa, joille omistan tässä pääluvussa ekskursion. Objektiivisen tiedon tavoittelun tilalle tarjoan Emmanuel Levinasilta lainaamaani käsitystä tietämisestä raja-arvona, mikä puolestaan ei ole kaukana myöskään nykyisen tieteellisen realismin näkemyksestä, että totuus on päämäärä, jota vain lähestytään rajattomasti voimatta sitä saavuttaa.

Tämä puolestaan tukee käsitystäni, että subjektivismi ja relativismi ovat (vastakohtina objektivismille ja absolutismille) ihmistieteiden väistämättömiä piirteitä. Siksi myös nykyisen symbolisen interaktionismin sovellutusten kannattaisi pyrkiä irti merkityksenteorian julkilausumisen ja todistettavuuden haaveista sekä myöntää oma luonteensa heuristisena ja *framework*-tyyppisenä edifioivana ajatteluna, joka toimii ymmärtämisen apuneuvona luovaa sosiaalitieteellistä toimintaa varten.⁴²² Näin viitoitan tietä jäljempänä

⁴²² Kysymystä, muodostaako symbolinen interaktionismi ensisijaisesti teorian vai viitekehyksen, ovat käsitelleet Sheldon Stryker ja Kevin D. Vryan *Handbook of Social Psychology* -teoksen vuoden 2003 edition artikkelissa ”The Symbolic Interactionist Frame”. Heidän mukaansa symbolisen interaktionismin peruslähtökohdat eivät täytä popperilaista falsifioituvuuden periaatetta, eli ne eivät ole kumottavissa. Kumottavuutta puolestaan on pidetty tieteellisyyden tunnusmerkkinä. Tämä melko ahdasmielinen tieteellisyyden

esittämäni vaihtoehtoon, jossa jälkimeadiläistä toimijuuden teoriaa täydennetään eksistenssihermeneuttisella ajattelulla kokonaisvaltaisen ihmiskäsityksen luomiseksi sosiaalipsykologialle.

7.1. Tiedon ja kokemuksen suhde

Siinä, missä jyrkimmät käsitteellisen tiedon kannattajat, ensisijassa rationalistifilosofi René Descartes, katsoivat, että kokemuksellinen aines vain hämärtää sielun tietoa ideoista, englantilaiset uuden ajan empiristit, kuten David Hume ja John Locke, perustelivat kantaa, että ymmärrys on kuin tyhjä taulu, jossa ei ole mitään, ennen kuin kokemus jättää siihen jälkensä. Juuri tähän huomautti sattuvasti Gottfried Leibniz (1646–1716), että onhan siellä kuitenkin tuo taulu, johon kokemus voi piirtää merkkinsä. *Tabula rasa* siis vastaisi tuota useasti puheena ollutta apriorista minää.⁴²³

Immanuel Kant pyrki 1700-luvulla sovittamaan empiristien ja rationalistien kiistan ajattelemalla, että tietämisessä ihmisellä on sekä kokemuksellinen aines että ymmärrys, joka järjestää irralliset kokemukset kokonaisuudeksi. Tämä ratkaisu osoittautui kuitenkin epätydyttäväksi, sillä se sulki oliot sinänsä (*Dinge an sich*) tiedon ulkopuolelle. Se saikin vastaansa kokemuksen annettuvuutta ja todellisuuden epäilyksettömyyttä puolustavan aallon, joka koostui Søren Kierkegaardin (1813–1855) eksistenssifilosofiasta, Karl Marxin (1818–1883) materialismista ja Friedrich Nietzschen naturalismista.

Kokemuksellisen ja käsitteellisen tiedon välisen ristiriidan selvittäminen oli mahdollista vasta 1900-luvulla Edmund Husserlin kohtaamien filosofisten ongelmien kautta. Myös hän pyrki luomaan puhtaaseen teoreettiseen tietoon tähtäävän metodin. Tämän hankkeen jouduttua loogisiin vaikeuksiin Husserl päätyi ajattelemaan, että pyrkimys riippumattomaan tietoon oli virheellisesti perusteltu.⁴²⁴ Se pohjautui oletukseen, että ihminen on maailman ulkopuolella ja kykenee saavuttamaan puhtaasti käsitteellistä tietoa. Kuitenkin jo alkaessamme pohtia tieteellisiä kysymyksiä meillä on *sekä* kokemuksellista *että* käsitteellistä tietoa. *Olemisemme maailmassa* määrää myös tiedon tavoittelun metodeja, eikä meillä voi olla *joko* kokemuksellista *tai* puhtaasti käsitteellistä tietoa itsestämme ja maailmasta. Olennaista on, että tietäminen toteutuu minän ja maailman välisessä *suh-teessa*, ja tämä tulee hedelmällisellä tavalla lähelle myös Meadin interaktionistista käsitystä tietämisen perusedellytyksistä. Näin ollen tieto koskee sitä kokonaismerkitysyhteyttä,

perääminen ei nähdäkseni kuitenkaan vaaranna symbolisen interaktionismin asemaa tieteenä, koska filosofisesti katsoen vain harvat asiat ovat kumottavissa tai todistettavissa ehdottomasti. Myös todistumattomilla *tulkinnoilla* on paikkansa tieteessä ja filosofiassa.

Tässä mielessä voin Strykerin ja Vryanin kanssa yksimielisesti lukea meadiläisen sosiaalipsykologian *viitekehyyksellisen* ajattelun piiriin – tosin eri syistä. Heillä ne liittyvät rajaamiseen pois ”varsinaisen tieteen” piiristä ja itselläni siihen jo edellä esittämäni näkökantaan, että Meadin ja symbolisen interaktionismin hypoteesit ihmisen minuudesta ja kielen alkuperästä ovat joka tapauksessa ei-todistuvia. Strykerin ja Vryanin jyrkähkö mielipide ilmentäne transsendentaalifilosofisen ymmärryksen puuttumista sosiaalitieteistä.

⁴²³ Uuden ajan rationalistifilosofien ajattelusta ks. esim. Gunnar Aspelinin teosta *Ajatuksen tiet – Yleinen filosofian historia* (1977, s. 280–410) tai Esa Saarisen filosofian historiaa (1985, s. 119–194 ja 227–254).

⁴²⁴ Edmund Husserl vuonna 1936 kirjoittamassaan teoksessa *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, jossa hän lievensi alkuperäistä ja *Ideen*-teokselle ominaista kartesio-laista pyrkimystään varmaan tietoon ja olemusten näkemiseen.

jonka *osa* tietoinen minä välttämättä on. Tämän johtopäätöksen piiristä on tosin syytä lukea pois esimerkiksi matematiikka, jonka ajatusympyröillä ei ole useinkaan mitään kokemuksellista vastinetta, ja Husserlin alkuperäistä rakkautta idealisaatioihin voitaneenkin ymmärtää juuri sitä kautta, että hän oli lähtökohdiltaan matemaatikko.

Husserlin filosofian ongelmaksi tuli, miten tietoinen minä voi olla *varma* maailmasuhteestaan, toisin sanoen, mistä tiedämme ja oikein ymmärrämme olevamme maailmassa. Tämän kartesiolaisen kysymyksen ratkaisuksi ovat myöhemmät eksistenssifilosofit ehdottaneet, että varmuuden tuottaa oman olemassaolon *kokeminen*, joka on esipredikatiivista ja altistuu epäilylle vain, jos siitä keinotekoisesti tehdään käsitteellisen tiedon kysymys. Tämä taas ei ole lainkaan välttämätöntä, vaan niin on tehty useimmiten aatteellisista tai uskonnollisista syistä: esimerkiksi rationalistisen tai uskonnollisen puhdasoppisuuden vallassa. Sen sijaan eksistenssifilosofioissa ajatellaan, että ihmisen varsinainen minuus todellistuu maailmassa suuntautuvana olemassaolona, joka luo itsensä tekojensa kautta. Tieto liittyy käytäntöihin ja voi olla lähes samantyyppistä kuin taito.⁴²⁵

Kokemuksellisen ja käsitteellisen tiedon suhdetta koskevat ratkaisut ovat muotoutuneet pääasiassa 1500- ja 1900-lukujen välisenä aikana. Kuitenkaan tämän historian kertominen ei ole pelkkää menneisyyden kuvailua. Nykyisinkin monet tieteenharjoittajat pyrkivät joko empiiriseen tai käsitteelliseen tietoon. Tämä tilanne on historiallisesti ymmärrettävä yhtäältä siksi, että monien tieteiden menetelmät ovat olleet kokeellisia, ja toisaalta siksi, että suuri osa tieteen käsitteistä on vailla koettavaa vastinetta todellisuudessa. Esimerkiksi matematiikka ja geometria muodostavat oman universuminsa, ja vailla kokemusperäistä vastinetta on myös käsite 'yhteiskunta'. Oman aikamme tieteen ymmärtämiseksi olisikin tärkeää selvittää, mitä merkitystä, esiintymiä ja vaihtoehtoja jaolla joko empiiri-

⁴²⁵ Aristoteles jakoi inhimillisen elämän aktiviteetit kolmeen ryhmään, jotka ovat *theoria*, *poiesis* ja *praxis*. Nämä vastaavat kolmea eri tietämisen lajia: teoreettista, jonka päämääränä on totuus, poieettista, jonka tavoitteena on tuotanto, ja käytännöllistä, jonka päämääränä on toiminta. Aristoteles jakoi käytännöllisen tiedon edelleen eettiseen, taloudelliseen ja poliittiseen tietoon.

Teoreettista tietoa (*theoria*) vastaavat tässä jaottelussa *episteme* eli tieteellinen tieto sekä filosofien tavoittelema *sofia* eli viisaus. Jos filosofiaan luetaan mukaan myös kontemplaation tuloksena saavutetut oivallukset, teoreettiseen tietoon voidaan lukea lisäksi *gnosis* eli "intuitiivinen järki".

Tietämisen lajeista ovat käytännön kannalta keskeisiä *poiesis* ja *praxis*. Martin Heidegger viittasi *poiesikseen* selittäessään "puitteellisen" (eli paradigmaattisen) ajattelun luonnetta. Tuotannolliseen tietoon sisältyy usein tiettyjä esioletuksia. Vaikka poieettinen tieto voikin helposti ideologisoitua, Heidegger joka tapauksessa antoi sen kaltaiselle tiedolle ihanteellisen ja optimistisen merkityksen verratessaan sitä esimerkiksi perhosen kuoriutumiseen kotilostaan ja vuoristopuron solinaan lumen sulaessa vedeksi. Ks. Heideggerin vetoomusta käytännöllisyyden puolesta hänen lukuvuonna 1935–1936 pitämässään esitelmässä "Der Ursprung des Kunstwerkes" (suom. *Taideteoksen alkuperä*). *Poiesikseen* liittyvä tuotannollinen näkökohta korostuikin juuri metamorfoosin ajatuksessa ja ekstaasissa eli "paikoiltaan suistumisessa", jonka mukaisesti jokin järkkyy perustojaan myöten. *Poiesikseen* liittyvä luovuutta korostava näkökohta yhdistää sitä myös runouteen eli poetiikkaan, joka juontaa juurensa samasta 'tekemistä' tarkoittavasta kreikan kielen verbistä *poieo* kuin substantiivi *poiesiskin*. Käytännöllinen tieto eli *praxis* puolestaan on selvästi poliittista, ja siihen liittyy *fronesis* eli "tapatieto".

Jo Aristoteles oli erottanut *praksiksen* filosofien tavoittelemasta *sofiasta*, mutta hän ei pitänyt sitä merkityksellisenä, mistä antavat kuvaa hänen teoksessaan *Nikomakhoksen etiikka* esittämänsä määritelmät. Jako teoreettiseen ja käytännölliseen tietoon sekä niiden välimuotoihin toistaa antiikin ajattelulle ominaisia erotteluja ideaaliseen ja materiaaliseen, yleispätevään ja satunnaiseen sekä älylliseen ja kokemukselliseen. Myös käytännöllistä "tapatietoa" on Aristoteleen mukaan syytä arvostaa, sillä tieteellinen tieto vaikuttaa ihmisiä kahlehtivasti vaatiessaan yksiselitteisyyttä, kun taas hyvän elämän ja *eudaimonian* (eli onnellisuuden) kannalta tärkeitä ovat ihmisten omat valinnat ja kokemuksista oppiminen. Tiedon lajeista ks. teostani *Dialoginen filosofia* (2008, s. 184).

seen tai käsitteelliseen tietoon voi olla.

Olemassaolon kokeminen ei ole ”empiiristä”, sillä sitä ei voida metodologisoida eli asettaa kokeellisen *menetelmän* kohteeksi. Olemassaolon kokemista ei voida myöskään testata, eikä sitä voida tuottaa toistettavilla ja yleispätevillä empiirisillä kokeilla. Toisaalta kyseessä ei ole kartesiolainen idealisaatio, jonka mukaisesti olemassaolo mielletäisiin pelkäksi rationaliteetin tuotteeksi. Sen sijaan kyseessä on henkilökohtaisesti merkityksellinen ja persoonallinen kokemus, joka on välttämätön itsen ja toisten välisen eron ymmärtämiseksi. Se puolestaan on tärkeää etiikan ja moraalin kannalta, sillä itseyden ja toiseuden välisen eron tunnustaminen luo pohjan ihmisten itsemääräämisoikeudelle ja sosiaalisen pakottamisen vastustamiselle.

Merkille pantavaa on, että useat filosofit ovat olleet matemaatikoita, kuten britti Bertrand Russell, Leipzigissa asunut Leibniz ja juutalaissyntyinen Edmund Husserl. Heidän taipumuksensa matemaattisiin idealisaatioihin on leimannut heidän filosofiakäsityksiään. Monet ovat olleet idealisteja myös yhteiskunta-ajattelussaan. Idealistit esiintyvät usein demokraatteina ja tasa-arvon kannattajina, sillä matemaattinen tieteenihanne perustuu universalismiin eli maailmanlaajuiseen yleistettävyyteen. Tämän luonnontieteille ominaisen ihanteen välittyminen ihmistieteisiin ja ihmistä koskevaan filosofiaan ei ole ollut aina hyväksi, sillä se on johdattanut ihmiset uskomaan poliittiseen universalismiin: kaiken yhdenmukaistamiseen, kulttuurien yksiaineksistamiseen ja tasa-arvon luomiseen samanlaistamisen kautta. Tällä tavoin matemaatikoiden idealismi on muovautunut yhteiskunnalliseksi idealismiksi. Filosofian subjektiivisuuden ja suhteellisuuden tunnustamista on vaikeuttanut myös se, että monet luonnontieteistä innostuneet tieteenharjoittajat pitävät filosofiaa samanlaisena ongelmienratkaisuna kuin matematiikkaa. Todellisuudessa filosofian ei pitäisi olla ensisijaisesti ongelmienratkaisua, analyysia, paradoksien ratkomista, umpisolmujen aukaisemista tai selittämistä vaan tulkitsevaa ja ihmistä sekä yhteiskuntaa ymmärtävää.

Myös Meadia voidaan pitää systeemifilosofina, joka pyrki täyttämään luonnontieteelliset ihanteet ihmistä tutkittaessa. Lisäksi hänen idealisminsa politisoitui. Tämä näkyy asemassa, jonka Mead antoi yleistyneen toisen käsitteelle. Nähdäkseni Mead olisi päässyt uskottavampaan tulokseen, jos hän olisi hyväksynyt subjektivistisen ja relativistisen ihmiskäsityksen ja luopunut internationalismistaan.

Kuten jo edellisessä pääluvussa totesin, monien tutkijoiden mielestä epävarmaa on, mitä Mead loppujen lopuksi ajatteli yliyksilöllisten entiteettien olemassaolosta, toisin sanoen olettiko hän, että esimerkiksi yhteisön käsitettä tai yleistyneen toisen käsitettä vastaisi olemassa oleva *tarkoite*. Selvää kuitenkin on, että Mead käytti näitä käsitteitä *ikään kuin* niitä vastaisi jokin objektiivisesti olemassa oleva todellisuudessa. Siinäkin tapauksessa, että yliyksilöllisyyteen viittaavat käsitteet mielletäisiin pelkiksi teoreettisiksi termeiksi (erotuksena tieteen havaintotermeistä) Meadin voidaan katsoa sitoutuneen niiden sisältämiin metafysiisiin ja ontologisiin oletuksiin voimakkaasti. Tämä sitoumus oli hänelle tärkeämpi kuin se huomattavasti ilmeisempi ja lähempänä yksilönkokemusta oleva oivallus, että inhimillinen minuus on olemassa kokevana ja luonnollisesti eksistoina subjektina.

Mead näyttää tiedostaneen ihmis- ja yhteiskuntatieteiden ontologiset ongelmat esimerkiksi artikkelissaan ”What social objects must psychology presuppose”, joka julkaistiin *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* -lehden numerossa 7 vuonna 1910. Tässä Amerikan Psykologisen Yhdistyksen kokouksessa pitämässään esitelmässä

hän pyrki poistamaan sielun käsitteen mielen- ja tietoisuudenfilosofiasta.⁴²⁶ Mutta huomasi hän, että kyseisen vähennystyön ohella hän tuli itse lisänneeksi sosiologiaan, psykologiaan ja ihmistieteisiin oman yliyksilöllisen oletuksensa sosiaalisesta ja yksilötajunnan ylittävästä universaalista persoonasta, yleistyneestä toisesta?

Jälleen voidaan toistaa kysymys, onko lopultakaan mitään syytä edellyttää enempää termejä kuin ne, jotka ovat yhdessä riittäviä ja välttämättömiä. Ylimääräiset käsitteet voivat saattaa ihmisen ymmärtämään todellisuutta paremmin kuin muutoin, mutta mikään ei takaa, että ne eivät johda päinvastaiseen lopputulokseen, jolloin todellisuus muuttuikin ilmestykseksi.

Yleispätevä *kriteeri* voisi taata tämän, ja sen merkiksi tiede täytyykin erilaisista metodisäännöistä, arviointiperusteista, luokitteluista ja normeista. Perustavaa laatua olevana kiinteänä pisteenä voisi toimia myös *oman olemassaolon kokeminen*, joka seuraa ihmisolennon olemassaolosta itsestään. Rajaamalla eri ihmisten kokemukset kokemuksiksi, joista toisten tietäminen on mahdotonta, se poistaisi perusteen lähestyä toista ihmistä totalisoivasti tai toisen ihmisen autonomian vastaisesti. Jos lähtökohtana pidetään kokemuksellisen erillisyyden tunnustamista, me emme voisi yrittää ymmärtää toista ihmistä menetelmällisesti väärin: panettelun tai alistamisen merkityksissä. Tämä takaisi eettisyyden ainakin negatiivisessa merkityksessä, toisin sanoen *ennaltaehkäisemällä* valloituksen-haluun tai hyödyn tavoitteluun liittyvää mahdollisuutta ymmärtää toista ihmistä tahallisesti *väärin*.

Väärin ymmärtämistä voi tapahtua tietenkin myös tarkoituksettomasti, pelkän tietämättömyyden tai ymmärtämättömyyden vuoksi. Mutta vakavaa on, jos ihmisten erillisyys ja erilaisuus halutaan tietoisesti peittää ja toivotaan, ettei olemassaoloa koskevista kysymyksistä puhuttaisi mitään. Sellaisen ajattelun perusteena voi olla halu hallita toista tai toisia ihmisiä tukahduttamalla heidän olemassaolonsa eroihin perustuvat piirteet, mielihiteet, näkemykset ja henkilökohtaiset filosofiset argumentaatiomotiivit. Käytännössä niin voi käydä esimerkiksi viihteen, mainonnan ja muodin kautta, mutta myös poliittisen yhdenmukaistamisen ja tiedepoliittisen painostuksen tuloksena. Kun kaikki näyttävät samanlaisilta, on helppoa ajatella, ettei kokemustenkaan välillä ole eroja. Silloin heikkenevät mahdollisuudet kyseenalaistamiselta ja filosofiselta keskustelulta. Samalla katoaa perusta ihmisten väliseltä ymmärtämiseltä. Sen sijaan oman olemassaolon kokemus on raja-kokemus, joka muistuttaa kehollisesta ja kokemuksellisesta erillisyydestä sekä yksilöllisyydestä ja palauttaa myös tietämisen pyrkimykset alkujuurilleen: osaksi minän olemassaoloa maailmassa.

7.1.1. Kieliuniversalismi ja massakulttuurin ongelmat

Meadin edustamaa yleispätevän ymmärtämisen hanketta ja siihen sisältyvää yliyksilöllisen subjektin ihannetta voidaan arvostella sekä fenomenologian että eksistenssiherme-

⁴²⁶ Mead artikkelissaan "What social objects must psychology presuppose", joka julkaistiin *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* -lehden numerossa 7 vuonna 1910 (s. 174–180). Kirjoitus oli alun perin esitelmä, jonka Mead piti Amerikan Psykologisen Yhdistyksen (*American Psychological Association*, APA) kokouksessa Bostonissa 31. joulukuuta 1909. Artikkelin sisältyy myös kokoelmaan *SW* (s. 105–113).

neutiikan näkökulmasta. Idealististen fenomenologien, kuten Edmund Husserlin ja hänen suomalaisen seuraajansa, Sven Krohnin, kritiikki interaktionisteja kohtaan perustui muun muassa identiteetin ja identifikaation erottamiseen. Minän identiteettiä eli samuutta ja ajasta aikaan jatkuvaa ”yhtenä olemista” ei voida johdella identifikaatiosta eli samastumisesta toisiin ihmisiin.⁴²⁷

Eksistenssihermeneuttikkojen huomio onkin kohdistunut interaktionistisen ajattelutavan *seurauksiin*: yhteisen kielen ja sosiaalisen yhdenmukaisuuden vaatimuksiin, laumasieluisuuteen ja joukkohenkeen. Martin Heidegger katsoi, että se, mikä usein asettuu filosofisen keskustelun tilalle, kun olemassaolon kokemus ja siihen liittyvä erilaisuus on hävitetty, on lörpöttely (*das Gerede*).⁴²⁸ Erilaisuuden ja yksilöllisyyden hävittäminen johtaa massakulttuuriin, jonka lähtökohtana on oman olemassaolon kokemisen ja ihmisten erillisyyden kiistäminen. Lopputuloksena myös kieleltä vaaditaan yksikäsitteisyyttä ja samaa merkitsevyyttä, aivan niin kuin ihmisiltäkin edellytetään samanlaisuutta.

Yleispätevän merkitysoopin ja yhteisymmärryksen vaatiminen johtaa merkitysopilliseen banalisoitumiseen, vaikka periaatteessa myös yksityiskielet olisivat mahdollisia. Heidegger näyttääkin ajatelleen, että todellista ymmärtämistä ja yhteisymmärrystä tuottaa erimielisyyden ja kitkojen tunnustaminen, sillä niiden tuloksena ihmisten viestintään ja kanssakäymiseen syntyy tarttumapintaa. Hän olikin nähdäkseni oikeassa siinä, että samalla kun kommunikaatio yhdenmukaistuu, kielestä katoavat sen rikkaus ja vivahteisuus. Ihmisten välinen viestintä sairastuu, todellinen keskustelu kuolee pois, ja vastavuoroisen ajatustenvaihdon tilalle asettuu yksisuuntainen kaakatus, joka perustuu tunkeiluun ja uteliaisuuteen (*die Neugier*).⁴²⁹ Tuloksena on rituaalipuhetta, joka ottaa paikkansa arjen elämässä, ja tässä on yksi syy siihen, miksi Heidegger karsasti englantia.

Englannin kielen valta-aseman voidaan nähdä nykyäänkin edustavan eräänlaista kulttuuri-imperialismia ja universalismia, joka on koitunut monien pienten kielten kuolemaksi. Laajasti käytettynä englannin kieli on tyhjentynyt merkityksistä. Englannista on tullut ”aikamme latina” sikäli, että myös latinan kielestä kuoleentui täsmällisyys. Nykyajan englannin kielessä merkitykset eivät enää rakennu semanttisesti rikkaiksi ja yksiselitteisiksi, vaan ne ovat alistettuja sosiaalisesti ehdollistetuille sanonnoille ja riippuvat kielen käyttötilanteista, tavoista ja tottumuksista, siis sovinnaisuudesta. Tämä näkyy esimerkiksi sanassa ”agency” (’toiminta’), joka voi tarkoittaa yhtä hyvin myös toiminnan esineistynyttä muotoa, ’virastoa’. Ei olekaan ihme, että symbolinen interaktionismi ja pragmatismi syntyivät juuri angloamerikkalaisella kielialueella. Merkitysoppi haluttiin kytkeä sosiaalisiin tilanteisiin, ehdollistamiseen, yhdenmukaisuuteen ja sopimuksenvaraisuuteen.

Tässä valossa ei ole puolestaan kummallista, että Heidegger halusi löytää filosofian välineistön omalta maaperältä, kielestä, joka on merkityksiltään rikas, ilmaisuvoimainen ja läheinen, kuten maalaisihmisille on aura, jolla kynnämme ja muokkaamme omaa maata. Tässä on yksi syy siihen, miksi Heidegger puolusti voimakkaasti saksan kielen asemaa

⁴²⁷ Sven Krohn teoksessaan *Ihminen, luonto ja logos* vuodelta 1981 (s. 265).

⁴²⁸ Martin Heidegger teoksessaan *Sein und Zeit* (1927/1976, s. 167). Heideggerin mukaan sana ”Gerede” ei välttämättä sisällä kielteistä merkitystä, ja esimerkiksi Reijo Kupiainen onkin kääntänyt sen ”jutteluksi” suomennoksessaan (s. 213). Kommunikaatiossa puheesta tulee kuitenkin helposti ”juorujen ja jälkipuheiden” (*Weiter- und Nachreden*) kaltaista selittelyä, joka vesittää elämän vakavasti otettavuuden ja ehdottomuuden (s. 168).

⁴²⁹ Martin Heidegger teoksessaan *Sein und Zeit* (1927/1976, s. 170).

filosofisen ajattelun kielenä, ja hän käytti ajatustensa havainnollistamiseen myös useita maalaiselämästä poimimiaan vertauskuvia.⁴³⁰ Näistä lähtökohdista tuskin voidaan sanoa muuta kuin se, että heideggerilaisen kielikäsitteilyksen ja elämännäkemyksen taholta voidaan meadilaista ajatusmaailmaa kohtaan esittää vain vastalauseita, ja vastakkain ovat taaskin subjektivistinen individualismi ja objektiivisuuteen pyrkivä sosiaalisia rakenteita ja riippuvuutta korostava ajattelutapa.

Toisaalta Heidegger ei halunnut halveksua tavanomaisuutta, vaikka hän kritisoikin voimakkaasti massakulttuurin ilmiöitä. Esimerkiksi arvostellessaan ”jokamiehen” (*das Man*) ihannetta hänen ajatuksenaan ei ollut, että tavallisen elämän yksinkertaisuudessa siinä olisi jotakin kielteistä. Sen sijaan hänen mielestään arveluttavaa on, että tavallisuuden ihanne ja massakulttuuri voivat toimia pakopaikkoina, joihin ihmiset hakeutuvat piiloon älyllisyyden ja omaperäisyyden haasteilta. Massakulttuuriin hukuttautuminen, samanlaistuminen ja yhdenmukaistuminen voivat johtaa yksilöllisten ja persoonallisten elämänmahdollisuuksien kiertämiseen, aivan niin kuin yleispätevyyden tavoittelu kielifilosofian alueella johtaa merkitysten vesittymiseen.

Korostaessaan olemassaolon kokemista erilaisuuden ylläpitämisessä Heidegger osui oikeaan sikäli, että olemassaolon välitön kokeminen on ainoa ihmisille yhteinen ja perustavanlaatuinen asia, jonka varaan voidaan muotoilla käytännöllistä etiikkaa. Olemassaolon kokeminen luo rajapinnan, johon nähden ymmärrämme toiseuden transsendentiksi, alueeksi, josta meillä ei ole varmaa tietoa vaan ainoastaan parempia tai huonompia arvauksia. Tällainen näkemys johdattaa meitä suhtautumaan toiseuteen arvostavasti ja kunnioittaen, mistä Heidegger käytti joskus myös ”hartauden” (*der Inständigkeit*) nimeä.⁴³¹ Heidegger ei tosin itse kehitellyt olemassaoloa koskevaa filosofiaansa etiikan suuntaan, mutta monien hänen ideoitaan hyödyntäneiden ajattelijoiden, kuten Hannah Arendtin ja Jean-Paul Sartren, voidaan katsoa tehneen niin.

7.1.2. Ymmärtäminen ja kriteeri

Olemassaolon kokeminen minän ja toiseuden rajapintana voi herättää ihmiset tunnistamaan itsen ja toisten ihmisten erillisyyden ja ainutlaatuisuuden sekä myöntämään etiikan omakohtaisuuden. Sen sijaan näkemys ihmisten erillisyydestä ei vielä välttämättä ohjaa meitä kohti toisten ihmisten parempaa ymmärtämistä. Se voi torjua menetelmällistä väärin

⁴³⁰ Tehtävässä palvelkoot edelleen Heideggerin analyysi van Goghin kenkäparista teoksessa *Der Ursprung des Kunstwerkes* vuonna 1950; suom. *Taideteoksen alkuperä* (1995, s. 31–35).

⁴³¹ Martin Heidegger *Gelassenheit*-puheessaan vuodelta 1959 (s. 58–61). Huomattava on, että Heideggerin käyttämä sana ”*Inständigkeit*” ei merkitse samaa kuin saksan kielen sana ”*Andacht*”, joka merkitsee ’jumalanpalvelusta’ ja joka on selvästi uskonnollinen. Olennaista on, että ihminen voi kokea hartautta ja pyhyyttä myös ilman uskontoa, vaikka usein sakraaliset elämykset ja kokemukset ritualisoituvat, ja ne määritellään *per definitionem* kokemuksiksi, joiden lähestymiseen liittyy rituaaleja.

”Todellisuuden sellaisekseen jättämistä” ja tahdosta luopumista koskevat ratkaisut ovat kiinnostaneet myös Mead-tutkijoita. Meadia koskeva tutkimus on laajentunut myös zen-buddhalaisuuden suuntaan, mistä näyttöä antaa Van Meter Amesin artikkeli ”Zen to Mead” (1960). Yhtymäkohdat eivät tosin koske zen-filosofioille ominaista tahtomisesta luopumista vaan minuuden raukeamista ja kuulumista kokonaisuuteen. Mead oli ihmisenä hyvin aktiivinen. Egon asemaa koskevat ratkaisut ja tietty kokonaisuuteen kuulumisen idea ovat puolestaan saaneet aikaan sen, että Hegel on tätä nykyä Intian luetuimpia länsimaisia filosofeja, joten tässä valossa edellä esitetyt rinnastukset eivät ole kohtuuttomia.

ymmärtämistä eliminoidessaan esimerkiksi tahallista panettelua. Mutta se ei takaa etiikkaa positiivisessa mielessä: preskriptiivisen eli ohjaavan teorian muodossa.

Heidegger jätti tämän ongelman marginaaliseen asemaan, sillä hän katsoi (hieman koh-talouskoisesti), että ymmärtämisen tilanne on annettuna ja että ymmärtäminen ja sen mu-kainen eettisyys toteutuvat, jos ovat toteutuakseen. Hänen mukaansa olemassaolo on faksi-siteetti eli luonnostaan vallitseva tosiasia, joka sitoo meitä niin, ettemme voi tarkastella omaa elämäntilannettamme ”ulkoa päin” ja puuttua ymmärtämisen ehtoihin.

Kysymys ymmärtämisen kriteereistä oli tullut tarkemmin esille jo Heideggerin oppi-laan, Hans-Georg Gadamerin (1900–2002), hermeneutiikassa. Hänen ajatuksenaan oli, että ymmärtäminen perustuu aina tulkintaan, jossa ymmärtämistä määräävät kohteen ja kielen lisäksi tulkitsijan omat kokemukset sekä hänen kulttuurinen ja henkilökohtainen histo-riansa. Gadamerin mukaan kaikki ymmärtäminen on tulkitsemista, ja kaikki tulkitseminen tapahtuu kielen välityksellä.⁴³² Tulkitsija liikkuu hermeneuttisessa kehässä, jossa hän käy dialogia kohteensa kanssa ja lähestyy oman olemassaolonsa kokemisen kautta sitä, mikä on ominaista kaikkien ihmisten olemassaololle. Gadamerin näkemys, että olemista voi-daan ymmärtää vain kielessä, näytti merkitsevän sitoutumista ajatukseen, jonka mukaan myös olemassaolon kokemus olisi tavalla tai toisella kielellistettävä. Gadamerin ajatus perustui ontologiseen kielenäkemykseen, jonka mukaan kieli on osa omaa toteutumis-yhteyttään, tulkinnan prosessia, ja prosessi puolestaan on osa situaatiotamme. Kielen merkityssuhteet ovat siis annettuina olemisessamme. Koska me olemme osa olemisen kokonaisuutta, kieli ei ole objektivoitavissa kohteeksi, eivätkä sen merkityssuhteet ole tyhjentävästi paljastettavissa.⁴³³

Gadamer katsoi, että sekä tulkitsija että tulkittava kuuluvat kulttuurisesti yhteiseen ”vaikutushistoriaan” (*die Wirkungsgeschichte*),⁴³⁴ jonka avautuminen voi muuttaa yksit-täisen tulkitsijan eksistenssiä ja johtaa hänet olemisensa perusteiden selvempään ymmärtä-miseen. Ihmistieteiden kannalta tämä merkitsee, että ymmärtäminen nähdään helposti vain olemassa olevan tradition omaksumisena ja tutkimus historiallisen perinteen soveltami-sena. Näin ajatellen ihmistieteiltä katoaisi peruste vaatia objektivoivaa metodologia, sillä ym-märtämisen edetessä myös jako subjektiin ja objektiin häviää – hieman niin kuin Meadin käsityksessä ”yleistyneestä toisesta”.

Teoksessaan *Wahrheit und Methode* (1960) Gadamer nimitti tätä yhteenliittymistä ”tulkintahorisonttien yhteensulautumiseksi” (*die Horizontverschmelzung*).⁴³⁵ Objektivoi-van metodin sijasta ihmistieteiden perustan luovat arvostelukyky, maku ja sivistys, joissa oma ymmärrys sulautuu yhteen historiallisen ymmärtämistavan kanssa. Meadin kielenäke-mystä ja historianfilosofiaa vastatessaan tämä muistuttaa myös ymmärtämisen tilanteen annettuna olemista ja sitä, että ihmiset toimivat ymmärtämistilanteen sisäpuolella, sen välttämättömien ehtojen keskellä. Erona on, että Mead pyrki tästä kehästä myös ulos: luo-maan kuvaa merkityskonstituutiosta kokonaisuutena. Mead ei myöskään painottanut ymmärtävän subjektin ontologista olemassaoloa hermeneuttisen prosessin lähtökohtana, kuten Gadamer.

⁴³² Hans-Georg Gadamer teoksessaan *Wahrheit und Methode* vuodelta 1960 (s. 366).

⁴³³ Emt., s. 450.

⁴³⁴ Emt., s. 283.

⁴³⁵ Emt., s. 290.

Ongelman muodostaa, että sen enempää Meadilla kuin Gadamerillakaan ei näyttänyt olevan perustetta sille, miksi ihminen päätyisi ymmärtämistä edistävistä ja ymmärtämistä vaikeuttavista esiymmärryksistään ymmärtämään kohdettaan entistä *paremmin*. Kumpikaan ei etsinyt eikä löytänyt yleispäteviä ymmärtämisen kriteerejä eikä vastannut niiden vaatimukseen.⁴³⁶ Gadamerin kohdalla tämä ongelma osoittautuu näennäiseksi, jos huomataan, että Gadamer ajatteli ymmärtävän subjektin oman olemisen sisältyvän siihen, mitä pyritään ymmärtämään, ja ettei ymmärtämiselle voisikaan olla kriteerejä irrallaan tulkinnan prosessista.⁴³⁷ Ymmärtäminen määrittyy samaksi kuin oleminen, ja tämä sulkee näköalan ymmärtämistilanteen objektivoimiselta.

Kyseinen käsityskanta on yhteydessä Gadamerin ajatukseen, että *auktoriteetti* ja *traditio* ovat ymmärtämisen välttämättömiä osatekijöitä ja että ne olisi hyväksyttävä totuuden kriteereiksi.⁴³⁸ Selvää kuitenkin on, että tätä kautta vaakalaudalle joutuisi hermeneuttinen näkemys jo ymmärretyn aineksen *ylittämisestä* hermeneuttisessa kehässä. Esimerkiksi auktoriteetin näkeminen valmiina kriteerinä vie pohjan kriittiseltä etäisyyden luomiselta.

Gadamerin ajatus, jonka mukaan ymmärtäminen sitoutuu historiallisesti annettuihin ennakkoehtoihin, lieneekin nähtävissä yrityksenä luoda tekstin tulkittamisen oppia teologian tarpeisiin. Samalla voidaan käsittää myös se, miksi Gadamerin näkemys auktoriteeteista ja traditioista totuuden kriteereinä ovat tuottaneet vastaväitteet kriteerittömyydestä tai kriteerien puuttumisesta. Ajatus, että auktoriteetti ja traditio kelpaavat epäilyksettömiksi arvosteluperusteiksi, lieneekin kanta, joka erottaa teologista tekstintulkintaoppia filosofisesta, myös omat perusteensa kyseenalaistavasta, hermeneutiikasta.

Sen enempää Mead kuin Gadamerkaan eivät kyenneet irtautumaan käsityksestään, että historia ja perinne muovaavat menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden tulkintoja määräävästi. Siinä mielessä molemmat jäivät perinteiden vangiksi. Kuten olemme nähneet, myös Meadille ”uuden aineksen” emergoitumisen ongelma oli akuutti, ja hänen historianfilosofiset näkemyksensä osoittavat, että hän piti yhteiskunnan kehitystä traditioista riippuvaisena. Tässä mielessä hänen ajatuksensa olivat sukua Friedrich Schleiermacherin varhaiselle hermeneutiikalle, jonka mukaan ymmärtämisen tulisi olla holistista, tekstit pitäisi käsittää laajassa mielessä ”elämänilmauksiksi” ja niiden merkitystä olisi tarkasteltava kulttuurikokonaisuuksien osana.⁴³⁹

7.1.3. Olemassaolon kokeminen eettisenä rajakokemuksena

Gadamerin hermeneutiikka avasi uusia uria sikäli, että hänen mukaansa myös ihmisen subjektiivinen olemassaolo on ymmärtämisprosessin välttämätön osa. Tämä puolestaan vei pohjaa ymmärtämistilanteen objektivoimiselta ja täydellisen ymmärtämisen pyrkimykseltä. Olemassaolon kokemisen asema on ratkaisevaa ruumiillisen erillisyyden ja sen

⁴³⁶ Ks. esim. Matti Juntusen ja Lauri Mehtosen teosta *Ihmistieteiden filosofiset perusteet* vuodelta 1977 (s. 129).

⁴³⁷ Hans-Georg Gadamer teoksessaan *Wahrheit und Methode* vuodelta 1960 (s. xvi).

⁴³⁸ Emt., s. 261–269.

⁴³⁹ Gadamerin ja Schleiermacherin hermeneutiikan eroista ja yhtäläisyyksistä ks. Miikka Ruokasen teosta *Hermeneutica moderna* vuodelta 1987 (s. 92–116).

eettisten seurausten käsittämiseksi. Olemassaolon kokeminen ei ole aistikokemus, jolloin sitä ei koske myöskään kartesiolainen skeptisismi, aistitiedon epäily eikä erehdyksen mahdollisuus. Toisaalta olemassaolon kokemus ei ole ongelmitta nähtävissä pelkäksi rationaliteetin tuotteeksi, järjen luomukseksi, joka syntyisi kartesiolaisen *cogito*-argumentin tuloksena. Kokemuksellinen olemassaolohan oikeastaan tekee mahdolliseksi *asettaa kysymyksen* olemassaolosta.

Olemassaolo joka tapauksessa edeltää kaikkea epäilyä ja tieteellistä määrittelyä. Olemassaoloon perustuvien fyysisten ja kehollisten rajojen tunnustamisen kautta poistuu mahdollisuus toisen ihmisen välineellistämiseltä objektivoivan ymmärtämisen kohteeksi. Olemassaolon kokeminen luo transsendentaaliset edellytykset toisen ihmisen kohtaamiselle persoonana.

Asia voidaan ilmaista niin, ettei olemassaolon kokemisessa ole mitään epävarmaa *esipredikatiivisena kokemuksena*. Oman olemassaolon kokeminen riittää muistuttamaan yksilökokijoiden erillisyydestä ja käänteispuolenaan siihen nähden erillisen aineksen antautumattomuudesta määrittelyille. Jos taas olemassaolon kokemusta lähestytään kartesiolaisittain tiedon ja systemaattisen epäilyn kannalta, seurauksena on jakautuminen yhtäältä epävarmaan kokemukseen ja toisaalta intellektiin, jota aistien mahdolliset harhat eivät koske. Tällainen tulos on paljastava siksi, että se valaisee, kuinka juuri kartesiolainen ennakkoehdottomuuteen pyrkivä tietämisen *menetelmä* sisältää mahdollisuuden itseään vahvistavaan johtopäätökseen: ruumiin ja sielun dualismiin. Sitä vastaava jako on edellytettynä *jo systemaattisen epäilyn metodissa*, jonka mukaan tieto asetetaan kokemukseen nähden eri tasolle. Tällaiselle kritiikille on antanut Gadamerin lisäksi sivutilaa ainakin Emmanuel Levinas.⁴⁴⁰

Levinasin mukaan ihmisen olemiseen (*il y a*) liittyy aina myös yksilöllinen komponentti, mutta oleminen sinänsä pitäisi ymmärtää yksilön kokemuksen ylittäväksi *transsendentiksi tekijäksi*, jonka perusteella oivallamme toisen yhtä aikaa samanlaiseksi ja erilaiseksi kuin itsemme.⁴⁴¹ Ajatus samanlaisuudesta perustuu tällöin ihmisen olemisen yleiseen ideaan, joka ei ole kaukana Meadin ”yleistyneen toisen” ajatuksesta.⁴⁴²

Heidän ajattelunsa taustalla vaikutti näkemys, että ihminen on maailmassa kokemuksellisena olentona *jo ennen* kuin hän voi pyrkiä saamaan käsitteellistä tai teoreettista tietoa maailmasta ja itsestään. Inhimillisen kokemisen asemaa koskien tämä toteamus on käänteinen verrattuna kartesiolaiseen ’*cogito, ergo sum*’ (’ajattelen, siis olen olemassa’) -argu-

⁴⁴⁰ Emmanuel Levinas arvosteli Edmund Husserlin filosofiaa käsittelevässä väitöskirjassaan *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930) länsimaisen tieteen perinnettä myös teorian asettamisesta etusijalle ihmistä tutkittaessa. Levinasin mukaan tämä johtaa koko olemisen ymmärtämiseen epähistorialliseksi.

⁴⁴¹ Levinas korvasi Heideggerin *Dasein*-käsitteen omalla ilmaisullaan ”*il y a*” jo varhaisteoksessaan *De l'existence à l'existant* vuodelta 1947. Vaikka tema ulottuukin läpi Levinasin filosofian, hän puhui olemisesta varsin säästeliäästi pitäen filosofian perinnettä eksistenssin kuormittamana.

Heideggerin ajattelussa Levinasin olemista vastaisi ilmaus ”*Es gibt Sein*”, joka viittaa olemisen annettuna olevaan luonteeseen. Heideggerinkaan tarkoituksena ei ollut kiinnittää olemista läsnä olevaan nyt-hetkeen, vaan oleminen ikään kuin ”tulee” ja paljastuu kreikkalaisen *aletheia*-ajatuksen mukaisesti. Olemisen suhde subjektiin on tällöin eräänlaista ”anteliaisuutta”. Ks. esim. Heideggerin *Gelassenheit*-puhetta ja *Sein und Zeitia*.

⁴⁴² Toinen pragmatistina tunnettua Meadia ja toiseusfilosofiastaan kuuluisaa Levinasia yhdistävä piirre sisältyi heidän näkemykseensä kielen käytön paralingvistisistä (tai nonverbaaleista) taustaehdoista, sanomisen kohtaamisfilosofisista motiiveista. Aiheesta ks. teostani *Dialoginen filosofia* (2008, s. 121–123).

menttiin. Fenomenologistien Descartes-kritiikkien eräänä motiivina onkin ollut kartesiolaisen *cogito*-argumentin ideologiakriittinen auki purkaminen.

Ainekset tähän olivat ainakin ongelmien muodossa olemassa jo Edmund Husserlin myöhäisfilosofiassa. Husserlin alkuperäiseen näkemykseen geometriasta liittyi, että seuraamalla geometrian sääntöjä tietoisuutemme voisi rakentaa käsityksen myös tarkasteltavien asioiden kätkeytyvästä puolesta. ”Kartesiolaisissa meditaatioissaan” Husserl ajatteli, että toiset minät (*alter egot*) ovat olemassa oman minän ja sen tajunnan aktien perustamina.⁴⁴³ Lisäksi Husserl katsoi, että myös oma ego *syntyy* samassa elämismailmassa kuin toisen ego.⁴⁴⁴ Koska elämismailma on sekä omaa että toisen egoa perustava minän toteutumisyhteys, emme voi tarkastella *sitä* kokonaisuutena, ja siksi elämismailmassa rakentuvat minuudet ovat nekin perimmältään transsendentteja. Sikäli kuin elämismailmaa kuitenkin tutkitaan, joudutaan ylittämään aistikyvyn rajat, ja siksi Husserl kutsui tätä tarkastelutapaa transsendentaaliseksi fenomenologiaksi. Husserlin mukaan elämismailman tematisoiminen voi tapahtua *päättelytoimituksena* samaan tapaan kuin kolmiulotteisen kappaleen epäsuora, geometrinen, havaitseminen.

Husserlin käsitys elämismailman geometrisesta lähestymisestä motivoitui intersubjektiivisuuden kysymyksistä. Hänen ajatuksenaan oli, että vasta kun oma ego ymmärretään elämismailman tuotteeksi, poistuu este ihmisten väliseltä ymmärtämiseltä. Fenomenologinen ilmeisyys (*die Evidenz*) perustuu ihmisten myötätuntoon, empatiaan (*die Einfühlung*),⁴⁴⁵ ja eräässä vaiheessa Husserl luopui eksaktin tiedemiehen kurinalaisuudestaan jopa niin, että hän ajatteli empatian johtavan minuuksien yhteensulautumiseen (*die Paarung*).⁴⁴⁶ Tämä ei merkitse, että yksilöllisten minuuksien erot poistuisivat, mutta ihmiset voivat ymmärtää paremmin toistensa erilaisuutta. Kyse ei ole minän objektiivisesta liittymisestä toisiin egoihin vaan toisen yhä selvemmästä kokemisesta erillisenä olentona, mihin Husserl viittasi käsitteellä ’*die Fremderfahrung*’.⁴⁴⁷

Tätä kautta Husserl ratkaisi kokemuksellisen subjektivismiin ja metodologisen objektivismiin välisen ongelman tavalla, joka vastaa myös G. H. Meadin käsitystä yleisinhimillisestä subjektiviteetista ymmärtämisen perustana. Lisäksi minäkonseptioissa on yhtymäkohtia sikäli, että Meadinkin mukaan ihmisellä on empiirinen (*me*) ja transsendentaalinen (*I*) minuus, joka ei voi olla itsestään tietoinen välittömästi vaan vasta toiseuden muodostaman ”elämismailman” tai ”yleistyneen toisen” kautta. Nähdäkseni Meadin ajatus yleistyneestä toisesta olisi voinut olla elinvoimaisempi sekä filosofian että sosiaalipsykologian piirissä, jos hän olisi perustanut sen transsendentaalifilosofisesti, painottanut enemmän yksilötoimijuutta ja luopunut oman aikansa positivistisista, naturalistisista ja kehitysoptimistisista ihanteista tunnustaen tiedon rajallisuuden.

Olemusajattelun ja toiminnallisen ajattelun ero tuli ensi kertaa systematisoidusti esille

⁴⁴³ Edmund Husserl teoksessaan *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge* vuonna 1929; *Husserliana*, osa 1 (s. 131–132).

⁴⁴⁴ Elämismailman käsitettä ennakoivina käsitteellisinä luomuksina Husserlin ”Kartesiolaisissa meditaatioissa” esiintyivät muiden muassa ’*die Erfahrungswelt*’ (s. 58), ’*die intermonadologische Gemeinschaft*’ (§ 56) ja ’*die intersubjektiven Gemeinschaft*’ (§ 58).

⁴⁴⁵ Emt., § 5–7 ja s. 173.

⁴⁴⁶ Emt., § 51. Kaksimielisyyttä asiaan voi nähdä liittyvän sikäli, että Husserlin käyttämä *die Paarung*-käsite tarkoittaa myös parittelua.

⁴⁴⁷ Emt., § 49, 60 ja 62.

kartesiolaisessa *cogito*-ongelmassa, joka repäisi auki tietoisuuden ja todellisuuden kognitiivisen kuilun ja jota interaktionistinen lähestymistapa on sittemmin koettanut silloittaa. Vaikka ajattelutapa onkin (lähinnä kristillisen) ideologian raskauttama ja muodostaa vaikeakulkuisen maaston, sen läpi on käytävä seesteisemmän maiseman avaamiseksi.

7.1.4. Kartesiolaisuuden ideologisuus

Cogito-argumentin mukaan subjektin olemassaolo johdeltiin ajattelun olemassaolosta. Kun Descartes muotoili väitteensä, hänen käsityksensä oli, että *ajattelu* voisi olla jollakin tavoin olemassa ja että luontevimmin sen voisi olettaa olevan ajattelevan olennon mielessä. Tämän päättelyn klassisten vastaväitteiden mukaan ajattelu ei ole ensinkään olemassaoleva entiteetti vaan toiminto. Ja vaikka tämä toiminto voisikin jollain tavoin olla olemassa, *se* ei merkitse, että pitäisi olla olemassa sitä vastaava olento. Ajattelun olemassaolosta ei siis voitaisi johdella ajattelevan subjektin olemassaoloa. Esimerkiksi Bertrand Russell (1872–1970) ajatteli asioista näin.⁴⁴⁸

Nykyajan näkökulmasta nämä väitteet ja niiden vastaväitteet ovat yksinomaan rationalistisia, eli ne rajoittuvat järkiperaiseen ja logiikan alueella tapahtuvaan päättelyyn. Ne valottavat, miten sekä Descartes että hänen kriitikkonsa kiinnittivät filosofiansa yksinomaan älyn ja ajattelun alueelle. Samalla nämä kritiikit ikään kuin jatkoivat Descartes’n taustalla vaikuttanutta filosofiakäsitystä. Sen sijaan eksistenssihermeneuttisen tieteenkriitikin sisältönä on, ettei kartesiolainen jako selkeään ajatteluun ja epävarmaan kokemukseen ole syntynyt vain kartesiolaisen *cogito*-päätelmän tuloksena. Kartesiolainen dualismi ei ole nähtävissä ainoastaan Descartes’n tekemäksi huomioksi, eivätkä sen mahdolliset jälkivaikutuksetkaan johdu Descartes’n tekemistä johtopäätöksistä. Sen sijaan kartesiolaisen dualismin ainekset sisältyivät jo Descartes’n lähtökohtaan, siihen, että hän asetti päättelyidensä alkupisteeksi ajattelun ja käsitti sen kokemuksesta ja aisteista riippumattomaksi.

Tämän ennakkoehdon lukeminen Descartes’n henkilökohtaiseksi syyksi, ansioksi tai hänen ensinnä tekemäkseen keksinnöksi olisi historiallisesti katsoen epäluotettavaa. Myös Descartes’n perustama ”varman tiedon projekti” motivoitui hänen omasta vaikutushistoriaan. Ajattelun eristäminen omaksi järkeisuskoksen päättelyn asiaksi oli pohjimmiltaan yhtä metafyyssistä kuin kristinuskolle ominainen tapa erottaa toisistaan ruumis ja sielu.

Toisaalta Descartes’n filosofiaa ei voida oppia ymmärtämään tulkitsemalla sitä pelkästään aatehistoriallisesti. Vasta tuntemalla yksityiskohtaisesti Descartes’n filosofiaa voidaan ymmärtää filosofian historiaa ja historian tapahtumia. Filosofia ei yleensäkään seuraa aikaansa, vaan ajan tapahtumat seuraavat filosofian tuottamia tietoisuuden malleja.⁴⁴⁹ Tämä ei toisaalta merkitse, ettei Descartes’n filosofia olisi altistunut historiallisille, ideologisille ja uskonnollisperäisille vaikutuksille. Päinvastoin: hänen filosofiansa oli kokonaisuudessaan kristillisen dualismin läpäisemää.

⁴⁴⁸ Ks. Bertrand Russellin esittämää *cogito*-argumentin kritiikkiä teoksessa *The Problems of Philosophy* vuodelta 1912 (s. 7–8).

⁴⁴⁹ Teemasta lähemmin ks. esim. Martin Heideggerin vuonna 1954 julkaistua teosta *Was heißt Denken?*, joka sisältää luentoja vuosilta 1951–1952.

Se, miksi Descartes asetti ajattelun ensisijaiseksi filosofiassaan, voidaan johdella hänen pyrkimyksensä varmaan ja ideaaliseen tietoon. Tämä puolestaan noudatteli renessanssi-ajan kristillisen ajatteluperinteen ideologista sisältöä. Uskonnollisiin lähtökohtiinsa sitoutuen Descartes loi edellytykset sille, että hänen metodissaan saattoi tulla esille ajattelevan subjektin ja sen olemassaolon vaatimus. Samalla syntyneiden dualismien (sielu – ruumis, mieli – materia, sisäinen – ulkoinen, minä – maailma) kautta näkyy, miten huonosti antiikin ajattelun uudelleen elvyttäminen (renessanssi) lopultakin onnistui kristillisyyden läpikulkemassa kulttuurissa. Kreikkalaisen antiikin ja roomalaisajan ajatteluperinteet eivät sisältäneet dualistisia ajatusmalleja, toisin kuin kristiusko ja islam, vaan niiden jumalat olivat ihmisten kaltaisia ja elivät samassa todellisuudessa.

Kysymys siitä, miksi länsimainen ajatteluperinne on usein ymmärretty dualistisesti ja miksi sen renessanssiaikaiset tulkinnat vaikuttavat ja voivat hyvin nykyisessäkin filosofiassa, on kiintoisa, ja uskon, että tämän tilanteen parhaat kuvaukset löytyvät Martin Heideggerin esittämistä metafysiikkakritiikeistä.⁴⁵⁰ Esimerkiksi mielen ja aineen sekä ideoiden ja materian väliset kuilut jäljittelevät tämän- ja tuonpuoleisen – luonnollisen ja yliluonnollisen – kuilua, joka on ajatteluperusteena kartesiolaista dualismia laajempi ja sitä ajallisesti edeltävä. Se ei johdu vain kreikkalaisesta idealismista, joka oli hyvin tämänpuoleista ja jonka mukaan ”ideat olivat eläviä”, vaan se on välittynyt eurooppalaiseen filosofiaan nimenomaan kristillisestä ajatteluperinteestä, joka perustuu ontologiseen jumalaoletukseen.

Ontologisen jumalaoletuksen esiintymät eivät puolestaan rajoitu pelkkään kristillisyyteen, vaan ne ovat ominaisia monille sellaisille uskonnoille, joissa havaitaan totemismiin liittyviä ilmiöitä. Psykologisesti tarkastellen ontologisen jumalahypoteesin ja kristillisen dualismin selitykset löytyvät tutkimalla tapoja, joilla ihmiset ajautuvat toisiaan vastaan ja luontoa vastaan olemassaolon taistelussa sekä siirtävät oikeudenmukaisuutta ja hyvyyttä koskevia tunteitaan yliyksilölliselle tasolle, jolla niiden käsittelyn uskotaan olevan mahdollista. Näin syntynyttä ontoteologista metafysiikkaa, ajattelun reifikaatiota ja sen tieteellisiä analyyseja olen käsitellyt tarkemmin teoksessani *Enkelirakkaus* (2008), jossa tulkiten myös sitä, millä tavoin kyseiset dualismit heijastelevat heteroseksuaalisten miesten oidipuskompleksia.⁴⁵¹

7.1.5. Olen olemassa – Ajattelenko?

Vaihtoehdon dualismeille tarjoaa eksistenssihermeneuttinen filosofia. Martin Heidegger asetti tutkimustensa lähtökohdaksi ihmisen olemisen maailmassa (*In-der-Welt-sein*), jonka rakennetta hän analysoi teoksessaan *Sein und Zeit* (1927). Sen mukaan oleminen (*das Sein*) ei ole puhdasta tai pelkkää olemista vaan laadullisesti määräytynyttä, ”maailmassa olemisena” toteutuvaa olemista, eräänlaista ”heitettynä olemista” (*die Erschlossenheit des*

⁴⁵⁰ Martin Heidegger väläytti lukkarinrakkauttaan metafysiisiä ongelmia kohtaan jo virkaanastujais-esitelmässään *Was ist Metaphysik?* vuonna 1929. Hän laati puheeseensa vielä ”Nachwortin” vuonna 1943 (toisaalta Heideggerin koko tuotanto *Sein und Zeitista* alkaen on nähtävissä yhtenä suurena metafysiikan arvosteluna). Ks. myös vuonna 1953 julkaistua Heideggerin teosta *Einführung in die Metaphysik?*, joka sisältää luentoja vuodelta 1935.

⁴⁵¹ Ks. teostani *Enkelirakkaus – Filosofia ja uskonto homoseksuaalisuutena* (2008, s. 135–138).

Daseins) eli eksistenssiä (*die Existenz*).⁴⁵² Olemassaoloa ei pitäisi ymmärtää ensinkään rationaliteetin tuotteeksi vaan faktisiteetiksi, josta varmuuden tuottaa ei-käsitteellinen olemassaolon kokemus. Toisaalta myös käsitteellisellä tiedolla on merkitystä maailmasuhteessa, jolloin tietämisen toteutumisyhteydet pitäisi mieltää laajasti: mukaan lukien käytännöt, taiteet ja taidot.

Heideggerin esittämän ja filosofiaa uudistavan hankkeen historiallinen arvo ei ole kuitenkaan ensisijaisesti niissä monissa herätteissä, joilla se on rikastuttanut esimerkiksi estetiikkaa ja filosofista antropologiaa. Sen sijaan Heideggerin historiallinen merkitys on siinä, että hänen kauttaan ensi kertaa kolmeen sataan vuoteen artikuloitui näkemys, jonka mukaan ihmisen oleminen maailmassa asetettiin ensisijaiseen asemaan puhtaan järjen projekteihin verrattuna. Ihmistä ei enää käsitetty maailman ulkopuolella olevaksi ja taivaita tavoittelevaksi olennoksi, jonka päämääränä on kokemuksesta riippumaton tieto. Irrallinen ja monadinen ihmiskuva korvattiin näkemyksellä, että ihminen toteutuu osana aikaa, paikkaa ja historiaa, jossa tiedon merkitys koskee itsen lisäksi aina myös muita.

Heideggerin merkitys paljastuu hänen filosofiansa muotoutumisen kautta. Nähdäkseni ei ole sattumaa, että Heidegger paneutui olemisen analyysiensä jälkeen (noin vuonna 1935) käsittelemään ajattelemista (*das Denken*) maailmassa olemisen toteutumisyhteytenä. Eräät tutkijat ovat suorastaan katsoneet, että Heidegger korvasi varhaisen olemista koskevan problematiikkansa kysymyksillä siitä, mitä on ajatteleva, ja että ajattelemista alleviivaamalla voidaan korostaa myös eroa perinteiseen filosofiaan.⁴⁵³ Itse näkisin, että olemisen kysymykset säilyivät myös Heideggerin myöhäisfilosofiassa ajattelevuuden problematiikan perustana. Näin antaa aiheen todeta se, että Heideggerin tarkoittamassa merkityksessä ajatteleva toteutuu ihmisen ja todellisuuden suhteessa ja liittyy tapaan, jolla olevainen paljastuu yksilön tietoisuudelle. Ajatteleva on ”jonkin ajatteleva” (*das Andenken*),⁴⁵⁴ ja tätä kautta ajattelevuuden käsite valottaa *Daseinin* käsitettä paremmin myös intersubjektiivisen ja relationaalisen puolen ihmisten olemassaolosta.

Huomion arvoista on, että Heideggerin argumentti noudattelee pääpiirteissään kartesiolaisen *cogito*-argumentin käännettä järjestystä. Heideggerin mukaan olemista ei johdeta ajattelevuudesta vaan ajatteleva seuraa olemisesta. Heideggerin filosofia olikin jo alun perin suunnattu kartesiolaisuutta vastaan, ja sen ydinteesin voisi kärjistäen tiivistää toteutumukseen: ’*Olen olemassa, ja siksi minulla on mahdollisuus ajatella.*’ Olemisemme maailmassa on tietämiseen nähden ensisijaista, ja vasta olemassaolon perustalta voidaan luoda ajattelua. Descartes’n *cogito*-argumenttiin verrattuna Heideggerin esittämän kritiikin voisi

⁴⁵² Martin Heidegger teoksessaan *Sein und Zeit* vuodelta 1927 (s. 142–145 ja 269–270).

⁴⁵³ Esimerkiksi Joseph J. Kockelmans on katsonut teoksessaan *On the Truth of Being* vuodelta 1984, että noin vuoteen 1935 ajoittuneen käännekohtansa (*die Kehre*) jälkeen Heidegger päätyi käsittelemään ajattelevuutta maailmassa olemisen toteutumisyhteytenä aikaisempien olemisanalyysien sijaan. Näkökantaa on edustanut myös kaikki teoksensa alun perin ranskaksi julkaissut Reiner Schürmann (1941–1993) kirjassaan *La principe d’anarchie – Heidegger et la question de l’agir* vuodelta 1982 (s. 54). Heidegger itse piti käännettään laajempaan ajattelun murrokseen, johon hän oli tähdannyt työllään alusta asti. Siten sekä oleminen että ajatteleva olisivat saman kolikon eri puolia.

⁴⁵⁴ Martin Heidegger teoksessaan *Was heißt Denken?* vuodelta 1954 (s. 70). Heideggerin käyttämä (ja muistamiseen viittaava) sana ”*Andenken*” tarkoittaa ’pohdintaa’ ja ’syvällistä mietiskelyä’ erotuksena hänen tieteille ominaisena pitämästään ”laskennallisesta ajattelusta” (*das rechnende Denken*) tai pelkästä filosofis-analyttisesta puntaroinnista. Luentojen nimi sinänsä on Heideggerin tyylille ominaisesti moniselitteinen ja leikittelevä merkitys ’mitä kutsutaan ajatteluksi?’, ’mikä kutsuu ajattelua?’ ja ’mitä ajattelu kutsuu?’.

ilmaista myös niin, että vaikka *cogito* sijoittuukin ennen olemassaoloa Descartes'n esittämien todistusten järjestyksessä, ihmisen olemassaolo maailmassa edeltää *cogitoa* todistusten edellytyksenä.

Lisäksi ajatteleva perustuu Heideggerin mukaan maailmasuhteeseen ja on laadullisesti erilaista kuin Descartes'n harkitseva ajattelu. Ajatteleva ei reflektoi itseään, ja sen vuoksi olisi hukkaan heitettyä filosofiaa havainnoida havaitsevan subjektin asemaa tietämisessä, jos se ei voi johtaa muuhun kuin kehäpäätelmään, siihen, että ajatuksemme osoittavat omia ajatuksiamme. Sen sijaan Heidegger pyrki viitoittamaan tietä ulos tilanteesta, joka on monelle tieteenharjoittajalle tuttu: subjektin Janus-kasvoinen asema havaintojen tekijänä ja kohteena. Suuntautuessaan maailmassa ajatteleva voi tavoittaa jotain, jolla on merkitystä siinä yhteydessä, eli maailmasuhteessa, jossa ihminen todellistuu ja on. Tällöin on kysymys ajattelun radikalisoitumisesta, ”kiinnittymisestä juurilleen” (latinan sanasta *radix* = juuri). Filosofian toteutumisyhteys on maailmasuhde, jonka tärkeimpiä asioita on vastuu toisista, itsestä ja luonnosta.

Heideggerin mukaan emme opi ajattelevaa opiskelemalla sitä kurssityönä tai pohtimalla, mitä ajattelevan käsite merkitsee. Vaikka löytäisimme ajattelevalle hyvän määritelmän, emme ymmärtäisi ajattelevan merkitystä, jos emme itse ajattelisi. Kun filosofiassa tarkastellaan sitä, mitä ajatteleva on, riski pelkkään käsitteelliseen lähestymistapaan on suuri. Tieteen lähtökohtana on pidetty käsitteiden täsmällistä määrittelyä. Sitä vastoin Heidegger sanoi, että ajatteleva on kuin uimista. Emme opi sitä harjoittelemalla kuivalla maalla vaan ainoastaan veteen heittäytymällä.⁴⁵⁵

Olemassaolon kokemisen ovat maailmasuhteen perustaksi asettaneet Heideggerin jälkeen monet eksistentiaalisesti suuntautuneet fenomenologit ja hermeneutikot. Heidän esittämänsä kritiikit ulottuvat kartesiolaiseen dualismiin asti. Kartesiolaisuuden hedelmät ovat edelleen näkyvissä suuressa osassa oman aikamme filosofioita. Kehollisuuden sulkeistuminen tieteellisissä käytännöissä on johtanut siihen, että ruumiillisen erillisyyden merkitys on hämärtynyt. Tämä näkyy esimerkiksi tavassa, jolla eräät feministit sekä postmodernistit ovat pyrkineet häivyttämään kehollisen ja kaksiarvoisen sukupuolieron – siinä kuitenkin onnistumatta. Analyttisessä kieli- ja systeemifilosofiassa puolestaan on seurauksena ollut, että merkityskonseptin yksilöllisyys ja transsendenttius on siirretty sivuteemoiksi, ja pyritään yleispätevään merkitysooppiin. Ihanteeksi on asetettu pyrkimys täydelliseen ymmärtämiseen ja ideaaliseen kommunikaatioon, jotka kariutuvat siihen, että jo niiden käsitteellinen edellyttäminen sisältää ”väärinymmärtämisen” mahdollisuuden. Sikäli kuin täydellistä ymmärtämistä pidetään mahdollisena, kaikki muu alkaa näyttää siihen nähden vajavaiselta ja virheelliseltä. Tämä johtuu siitä, että ymmärtämisen päämääräksi on asetettu tiedon objektiivisuus ja absoluuttisuus.

Jos Heideggerin ja eksistenssifilosofien esiin nostamia ongelmia verrataan George H. Meadin käsityksiin minuuden ja merkitysten syntymisestä, tilanne ei näytä paljoa valoisammalta. Myös Mead altistui empiirisen ja positivistisen tieteenihanteen valtakaudella kukoistaneelle universalismille. Kokemusta ei mielletty yksilön kokemukseksi omasta olemassaolostaan vaan metodologisesti operationaalistetuksi kokemusyksiköksi, joka voidaan eristää yhteydestään ja jota voidaan kohdella objektivoivasti esimerkiksi tilastotieteen keinoin. Filosofian Mead mielsi laskennalliseksi järjestyksi ja vaihtoehtojen puntaroin-

⁴⁵⁵ Emt., s. 9.

niksi toisin kuin Heidegger, joka halusi pohtia koko olemassaolon juuria ajattelun avulla.

Toisaalta Meadin tieteellisessä protestanttisuudessa oli eväät siihen, että hänkin olisi voinut modifioida merkityksiä koskevat teoriansa muotoon, jossa ihmisten yksilöllinen kokemusmaailma ja sen variaatiot olisi otettu paremmin huomioon. Hänen naturalistinen ihmiskuvansa pohjautui metodologista yleispätevyyttä tavoitteleviin luonnontieteisiin ja yhteisöllistä sopimuksenvaraisuutta korostavaan pragmatismiin, vaikka siinä olisi ollut ainekset myös yksilön kokemusten parempaan huomioon ottamiseen. Juuri siksi edellä esitetty antaa ainekset aiemmin esittämäni väitteeseen ja johtopäätökseen, jonka mukaan uusmeadiläistä toimijuuden teoriaa pitäisi täydentää nimenomaan eksistenssihermeneuttisella ajattelulla.

7.2. Kriittisen teorian näkökulma

Kysymykset merkitysten yleispätevyydestä tai yksilöllisyydestä liittyvät luonnollisesti myös siihen, minkälaista filosofian itsensä katsotaan olevan: pitääkö filosofiassakin pyrkiä universalistisen tieteenihanteen mukaisesti yksimielisyyteen ja yleispätevyyteen, vai olisiko parempi myöntää filosofian subjektiivisuus ja relatiivisuus? Filosofista keskustelua koskien edellä käsiteltyt ongelmat ovat tulleet esille erityisesti Jürgen Habermasin (s. 1929) ja hänen kommunikatiivisen teoriansa kysymyksenasetteluissa.

Yleiskatsauksiin ja kokonaisuuksiin pyrkimisen tarkoituksena on ollut helpottaa ymmärtämistä, mutta käytännössä pyrkimykset kokonaisuuksien ymmärtämiseen ja tieteellisten kollektiivisubjektien hahmottamiseen ovat vaikeuttaneet viestintää. Tämä toteamus voidaan esittää kritiikkinä Hans Joasin muotoilemaan tiedekäsitykseen, jonka mukaisesti intersubjektiivisuutta on koetettu perustella yhdistelemällä Meadin ajattelua Jürgen Habermasin universalistiseen pragmatiikkaan ja Noam Chomskyn kieliteoriaan.⁴⁵⁶ Habermas on myöntänyt nämä yhteydet myös itse teoksessaan *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (1983).⁴⁵⁷

Sikäli kuin edellä mainitut filosofit ovat korostaneet yleispätevää yhteisymmärrystä ja ideaalista puhetilannetta tavoitteina, he ovat sivuuttaneet inhimillisen kokemuksen asettamia situationaalisia rajoitteita ja niiden merkitystä ymmärtämisen transsendentaalisina ehtoina. Kuten olen osoittanut, myös Meadin yliyksilöllisistä minäkäsityksistä voi tulla hänen ajattelunsa eettisesti arveluttavinta ainesta.

7.2.1. Mead, Habermas ja ideaalinen kommunikaatio

Keskittyminen kieleen kokemuksen asemasta on yksipuolistanut sekä Habermasin että Meadin näkökantoja. Toisaalta tietty yksipuolistuminen on saattanut olla myös heidän teorioidensa muodostumisen ja niiden kohtaaman kannatuksen edellytyksenä. Esimerkiksi

⁴⁵⁶ Hans Joas tutkimuksessaan *G. H. Mead – A Contemporary Re-Examination of His Thought* (1985, s. 1–2).

⁴⁵⁷ Frankfurtin koulukuntaan lukeutuva filosofi Jürgen Habermas teoksessaan *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* vuodelta 1983 (s. 22, 33, 75, 99 ja 132).

Habermasin käyttämänä yhteisymmärryksen käsite ei viittaa pelkkään keskusteluun, jossa osapuolet ymmärtävät toistensa argumentit, vaan se edellyttää päämääränään kiistakysymyksistä *sopimisen*. Taustalla ovat tällöin ”ymmärtämisen objektiivisuuden” (*die Objektivität des Verstehens*)⁴⁵⁸ vaatimukset, jotka yhdistyvät ”tulkinnan rationaalisuuden edellytykseen” (*die Rationalitätsvoraussetzungen der Interpretation*).⁴⁵⁹ Nämä ovat sekä sisällöllisesti että tyyllillisesti hyvin lähellä Meadin luomia viestinnällisiä ihanteita, jopa niin, että Habermasin kommunikatiivista teoriaa voidaan pitää Meadin symbolisen interaktionismin eräänä sovellutuksena.

Myös ongelmat ovat yhteisiä. Yksimielisyyden vaatimuksen kautta ymmärtämisen hankkeisiin liittyvät monet valtanäkökohdat, ja Habermasin näkemys yhteisymmärryksen saavuttamisesta vaikuttaakin kovin ihanteelliselta ja optimistiselta verrattuna esimerkiksi Wolfgang Stegmüllerin (1923–1991) toteamukseen, että 1960-luvun jälkeisessä filosofiassa keskustelijat eivät ole ymmärtäneet tai halunneet ymmärtää edes sitä, mihin toinen osapuoli keskustelulla pyrkii.⁴⁶⁰ Jättäen nämä luonnehdinnat mielipiteidenvaraisiksi tulkinnoina filosofian tilasta pidän joka tapauksessa tärkeänä pyrkiä sellaiseen vuorovaikutukseen, jossa intersubjektiivisuutta *ei ole rajoitettu yksimielisyyttä edellyttävien tai keskustelun ulkoa ohjautuvien keinoin*, kuten Habermasin teoriassa.

Toisaalta pyrkimys yksimieliseen yhteisymmärrykseen voidaan nähdä rationaalisen kommunikaation ehtona ylipäänsä. Vaikuttaisihan järjettömältä käydä keskustelua, jos tavoitteena ei ole edes jonkinlainen yksimielisyys siitä, miten asioita pitäisi ymmärtää. Viestintä on mielekästä vain, mikäli keskustelijat pitävät yksimielistä yhteisymmärrystä *päämääränään*. Tällöin järkevyyttä arvotetaan kuitenkin helposti ”samaa mieltä olemiseksi”, mikä asettaa filosofit erityisten haasteiden eteen.

Esimerkiksi Habermas halusi taata tieteelle vapaan ja monipuolisen mielipiteidenvaihdon edellyttämällä keskustelulta avoimuutta, ennakkoehdottomuutta ja muodollista häiriöttömyyttä. Habermas katsoi, että yhteisymmärryksen päämäärän pitää sisältyä kaikkeen viestintään, ja hänen tarkoituksenaan oli poistaa ideaalisen kommunikaation esteitä, joten kommunikatiivisen teorian voidaan katsoa edistäneen valistusfilosofian kesken jääneitä ihanteita. Näiden lähtökohtien seuraukset ovat kuitenkin ongelmallisia. Vapauden ja tasa-arvon edellytyksinä nähdään kommunikaation yhdenmukaistaminen, ja sen ehdoiksi asetetaan puhetilanteiden diskursiiviset vaatimukset, jotka koskevat väiteaineksen totuutta, puhujien vilpittömyyttä ja kielellisten tekojen normatiivista oikeutusta. Niiden mukaan (1) argumenttien pitää olla tosia, (2) puhujien pitää uskoa väitteisiinsä, ja (3) kielellisesti perustettavilla asiointiloilla pitää olla yhteisesti hyväksytty moraalinen oikeutus.

Sikäli kuin nämä voivat toteutua, ne yhdistyvät Habermasin mukaan ”ymmärtämisen suuntautuneen toiminnan perspektiivirakenteessa” (*die Perspektivenstruktur des verständigungsorientierten Handelns*) ja toimijoiden ”objektiivisessa maailmassa” (*die objektiven Welt*),⁴⁶¹ mikä tuo sekä sisällöllisesti että Meadin ja Habermasin vaikutusyhteyksien⁴⁶²

⁴⁵⁸ Emt., s. 35–38.

⁴⁵⁹ Emt., s. 38–42.

⁴⁶⁰ Analyyttistä filosofiaa edustanut itävaltalais-saksalainen filosofian professori Wolfgang Stegmüller nykyajan filosofiaa esittelevän teoksensa *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie – Band I* esipuheessa vuodelta 1975.

⁴⁶¹ Jürgen Habermas teoksessaan *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* vuodelta 1983 (s. 144–152).

kautta mieleen myös symbolisen interaktionismin yhteiskuntäkäsityksen ja altistuu vastaavalle arvostelulle. Miten ideaalisen puhetilanteen vaateet voitaisiin täyttää ajautumatta objektivistiseen totuus- ja tietokäsitykseen sekä ristiriitaan vapausihanteisiin nähden?

Todellisuudessa väitteet ovat usein retorisia, petoksellisuus kuuluu olennaisena osana viestintään, ja kieliteoilta puuttuu yhteinen oikeutus: niiden perusta on relatiivinen. Olen-naista on, että jo puhetilanteiden sitoumuksista poikkeamisen *mahdollisuus* houkuttelee keskustelun osapuolia käyttämään tuota mahdollisuutta hyväkseen. Niin käykin, mikäli toimijat voivat luottaa siihen, että toinen osapuoli pitää sitoumukset, puhuu totta, pysyy normeissa ja uskoo. Koska tilanne näyttää toiselle samalta, hänelläkin on kiusaus pettää. Tuloksena saattaa olla täydellinen kaaos. Kaikki osapuolet aavistavat myös sen, ja siksi ideaalinen puhetilanne pysyy voimassa vain, jos keskustelijat katsovat, että ideaalisen puhetilanteen säilymisestä on keskustelijoille enemmän hyötyä kuin vilpillisestä oman edun tavoittelusta tai että ideaalisen puhetilanteen kumoutumisesta olisi enemmän haittaa kuin sen normeihin pitäytymisestä. Muutoin ideaalisen puhetilanteen perusta romahtaa.

Ja mikäpä muu olisi tämän ajatuksen taustalla kuin aristoteelinen kultaisen keskitien oppi, maltillinen periaate, jonka mukaan tehtävämme on pyrkiä sellaiseen hyvään elämään, joka näyttää kokonaisuuden kannalta parhaalta?⁴⁶³ Se puolestaan edellyttää asettumista kokemuksellisen sidonnaisuutemme ulkopuolelle tarkkailemaan maailmaa apollonisesti. Se vaatii uskoa kaiken soviteltavuuteen ja ihmisten pyrkimykseen yhteiseen hyvään. Hintana voi olla – paitsi tietty valheellisuus ja silmien sulkeminen kielteisiksi koettujen asioiden olemassaololta – myös hetkellisyyden ja hurmioituneisuuden sivuun siirtäminen sekä kokemuksellisten variaatioiden häivyttäminen.

Ideaalinen kommunikaatio pysyy siis voimassa, mikäli yksilöt ovat valistuneita ja normeista vallitsee yksimielisyys. Voidaan kuitenkin kysyä, kieltäkö sellainen universalismi osan omista ihanteistaan: vapauden, itsensä toteuttamisen ja luovuuden. Habermasiin pätee sama kuin Meadiinkin: ”kriittisen teorian” (*die kritische Theorie*) ”kriittisyys” voisi toteutua vain omat ideologiset esiymmärryksensä ylittävänä tieteenfilosofiana, jolloin siitä pitäisi muotoilla tietämisen transsendentaalisten ehtojen analyysia.

7.2.2. Yleistynyt toinen ja kommunikatiivinen järki

Tärkeimpiä nykyajattelijoita, jotka ovat kiinnostuneet Meadin roolista utopistina ja universalistina, ovat Jürgen Habermas ja Hans Joas. Habermas on kirjoittanut Meadista muun muassa Mitchell Aboulafian toimittamaan teokseen *Philosophy, Social Theory, and the Thought of George Herbert Mead* (1991) sisältyvässä artikkelissaan ”The paradigm shift in Mead”.⁴⁶⁴ Artikkelisi sisältyi *mutatis mutandis* jo Habermasin pääteoksen *Theorie des*

⁴⁶² Meadin ja Habermasin vaikutusyhteyksiä on käsitellyt muiden muassa Hans Joas (1980, s. xix), jonka mukaan Habermas on ollut Meadin uskollisimpia nykyajattelijoita, tosin melko valikoivalla tavalla (s. xx).

⁴⁶³ Meadin ja Habermasin universalistisia, kokonaisvaltaisia, aristoteelisia ja tasapainoon pyrkiviä järkevyyksikäsityksiä on analysoinut muiden muassa Gisela J. Hinkle artikkelissaan ”Habermas, Mead and Rationality” vuodelta 1992.

⁴⁶⁴ Jürgen Habermas artikkelissaan ”The paradigm shift in Mead”, joka on julkaistu Mitchell Aboulafian toimittamassa teoksessa *Philosophy, Social Theory, and the Thought of George Herbert Mead* (1991, s. 137–168).

kommunikativen Handelns (1981) toisen osan lukuun V, jolloin sen nimi oli ”Der Paradigmenwechsel bei Mead und Durkheim: Von der Zwecktätigkeit zum kommunikativen Handeln”. Habermasin pääteoksessa meadiläisyys näkyy ’yleistyneen toisen’ liittämisenä kommunikatiiviseen järkeen ja toimintaan. Ne puolestaan eroavat perinteisestä rationalismista sijoittamalla järjen henkilöidenvälisen viestinnän rakenteisiin eikä tietoihin ihmisiin. Erkki Kilpisen mielestä Habermas on erehtynyt etsiessään Meadilta oman teoriansa lähtökohtaa, sillä Mead itse katsoi kommunikaation syntyvän jo toiminnan yhteydessä, eikä hän pitänyt yhteisymmärrystä toiminnan lopputuloksena vaan sen edellytyksenä.⁴⁶⁵

Myöhemmässä artikkelissaan Frankfurtin koulukuntaan lukeutuvan filosofin tarkoituksena on ollut pohtia, kuinka naturalistisesta yksilöpsykologista tuli idealistinen vuorovaikutus- ja kommunikaatioteoreetikko. Habermas on halunnut jäljittää Meadin kehittymistä behavioristisesta merkityksenteoreetikosta symbolisen interaktionismin perustajaksi, mutta hieman yllättäen kirjoittaja on päätenyt kuvailemaan Meadin käsitystä merkitysten konstituutiosta melko esittelevästi. Tulkitsevampaan ja itsereflektiivisempään otteeseen olisi ollut mahdollisuus Meadin ja Habermasin monien yhtenevyyksien vuoksi.⁴⁶⁶ Habermasin ja Meadin yhteyksiä on ansiokkaasti käsitellyt Mitchell Aboulafia vuonna 2001 julkaistun teoksensa *The Cosmopolitan Self – George Herbert Mead and Continental Philosophy* luvussa ”Universality and Individuality: Habermas and Mead”, jossa hän pitää Habermasin Mead-luentaa jokseenkin suoraviivaisena ja historiattomana.⁴⁶⁷

Habermas kytkee Meadin yhteiskunnallisen universalismin hänen kielikäsitteeseensä katsoen sen – aivan oikein – seuraavan hänen merkityksenteoriastaan ja minäkonseptiostaan. Hän on kuitenkin antautunut arvostelemaan Meadia siitä, ettei Mead hänen mielestään ottanut riittävästi huomioon ei-kielellisen viestinnän osuutta kaikessa kommunikaatiossa ja että Mead rajoitti kielelliset aktit alkukantaiseen kielen oppimistapahtumaan sivuuttaen ne *sosiaaliset toimintamuodot*, joita ei voida johdella kielellisestä viestinnästä. Tämä havainto pitää paikkaansa sikäli, että Mead johteli yhteiskuntapolittisia päätelmiään perimmältään hyvin primitiivisestä ja naturalistisesti ymmärretystä vuorovaikutustilanteesta. Mutta toisaalta Meadin näkemykset *symbolien* välittämästä vuorovaikutuksesta ja *sosiaalisesta todellisuudesta* olivat varsin pitkälle kehittyneitä. Lisäksi hänen yhteiskunnallinen utopisminsa oli erilaista kuin Habermasin. Nähdäkseni Habermas on arvostellut Meadia sikäli turhaan, että Habermasin omassa kommunikaatiokäsityksessä painottuu *pelkkä* kielellinen viestintä, eikä hän itse ole käsitellyt nonverbaalista viestintää juuri lainkaan. Sen sijaan Mead toi eleiden aseman näkyville alusta asti omassa kieltämättä vulgaarissa merkityskonstituutiossaan.⁴⁶⁸

⁴⁶⁵ Erkki Kilpinen artikkelissaan vuodelta 2008 (s. 94). Meadia tuntien olen itse pitkälti samaa mieltä.

⁴⁶⁶ Esimerkiksi Hans Joas kirjoittaa (1985, s. xx), että ”Habermas reduces Mead to a theoretician concerned with immediate interpersonal relationship on a relatively primitive level, accusing Mead of totally neglecting social spheres that cannot be regulated by communicative action.” Habermasilta onkin ollut selvästi väärin nähdä Meadin laiminlyöneen sosiaalisuutta ja kommunikaatiivisuutta puhtaan naturalismin hyväksi.

⁴⁶⁷ Mitchell Aboulafia teoksessaan *The Cosmopolitan Self – George Herbert Mead and Continental Philosophy* vuodelta 2001 (s. 61–86).

⁴⁶⁸ Mainittakoon, että Habermasin Mead-luennan pohjana ollut teos *Mind, Self, and Society* käännettiin saksaksi Habermasin aloitteesta, jolloin nimeksi tuli ”*Geist, Identität und Gesellschaft*”. Tämä tuo mieleen Meadin hegeliläiset juuret mutta vastaa melko huonosti alkuperäiskielen sananvalintoja ja merkityksiä. Esimerkiksi filosofi Ernst Tugendhat paheksuu artikkelissaan ”Mead – Symbolic interaction and the self”

7.2.3. Utopistinen ajattelu

Universalismi ja utopismi liittyvät yhteen sekä Meadin että Habermasin ajattelussa, minkä myös Mitchell Aboulafia on todennut edellä mainitussa teoksessaan. Aboulafian mielestä Meadin universalismi saattaa olla huolestuttavaa yksilöllisyyden, yksilönvapauden ja moraalien kannalta, mutta se ei ole kuitenkaan kohtalokasta, jos se suostutaan näkemään historiallisessa kontekstissaan: osana mannereurooppalaista filosofiaa ja hegeliläisyyttä.⁴⁶⁹ Sen sijaan sanatarkasti luettuina ja omaan aikaamme suoraan siirrettyinä Meadin yleismaailmallisuuden julistukset saattavat näyttää eriskummallisilta. Yksilöllisyyden ja vapauden menetyksiä koskevaan pelkoon ja varauksellisuuteen antaa aiheen esimerkiksi kokoelmassa *The Individual and the Social Self* esiintyvä Meadin toteamus, jonka mukaan ”[t]ietoisuudella ei ole [...] muuta merkitystä kuin se, että organismi toimii *normaalisti*. [Consciousness has no other meaning here than that the organism is functioning normally.]”⁴⁷⁰

Tämän ajatuksen yhteiskunnallisten seurausten (eli lähinnä normalisoimisen ja yhdenmukaistumisen) ohella erikoista on, miksi Meadia on nykyaikaan asti voitu pitää ”radikaalidemokraattina intellektuellina”.⁴⁷¹ Normaaliuden vaatimukset on koettu viime aikoina epä-älyllisiksi, kun taas demokratian ja älyllisyyden tunnusmerkkeinä on pidetty mahdollisuuksia poiketa valtakulttuureista ja olla sillä tavalla oma itsensä.

Samalla kun Meadin universalismi on kyseenalaistunut, ovat paljastuneet demokratia- ja yhteiskuntakäsityksissä tapahtuneet muutokset. Sata vuotta sitten vapaus nähtiin lähinnä kykynä identifioitua yhteiskuntaan ja joukkoliikkeisiin, ja tieteellisen tutkimuksen piirissä merkkejä vastaavan tyyppisestä asennoitumisesta antoivat vielä 1970-luvullakin suositut ”vähemmistötutkimukset” ja ”normalisointitutkimukset”, joilla ”poikkeaviksi” määritellyjä ryhmiä yritettiin oikeuttaa ja todistella normaaleiksi.

Se, että vapauden, hyvinvoinnin ja onnellisuuden avaimena nähdään nykyään ihmisten itsemääräämisoikeus ja *riippumattomuus* yhteisöistä ja ryhmistä, osoittaa, kuinka arvot ja

(1991, s. 170–171), että sana ”self” on käännetty sanaksi ”Identität”, vaikka myös saksan kielen sana ”Selbst” olisi ollut käytettävissä. Samaa painottavat Filipe Carreira da Silva ja Mónica Vieira *Journal of Classical Sociology* -lehden 11 artikkelissaan ”Books and canon building in sociology – The case of Mind, Self, and Society” vuodelta 2011 (s. 374). ”Tapaus” osoittanee angloamerikkalaisen ja germaanisen ajatusmaailman välimatkaa ja ajatusten sekä kielten vaikeaa käännettävyyttä.

Da Silvan ja Vieiran mukaan (s. 370) Habermasin tapa soveltaa Meadin kokoomateosta ”Kommunikatiivisen toiminnan teorian” toisen osan luvussa 5 on ollut ongelmallista, koska ”Habermas reads this text as if there were an author with absolute authorial control over it [...]” ja koska ”Habermas reads Mead, as well as all other sociological classics, from the perspective of his distinction between ‘system’ and ‘lifeworld’.” Habermasin harjoittama Meadin ”kanonisointi” osaksi sosiologian ja yhteiskuntafilosofian perinnettä ei ole kuitenkaan ollut mielestäni täysin epäonnistunut, koska onhan siten toimittu luovalla ja uudistavalla tavalla. Sen sijaan siitä olen yhtä mieltä, että Mead ei ollut ensisijaisesti *sosiologi*, sillä hän käytti yhteiskunnan (*society*) käsitettä yleiskielisellä eikä teoreettisella tavalla, ei puhunut paljoa esimerkiksi vallasta, eikä myöskään *Gemeinschaft*–*Gesellschaft*-erottelulla ollut hänelle mitään erityistä merkitystä.

⁴⁶⁹ Ks. Mitchell Aboulafian edellä mainitun teoksen lisäksi hänen aiempaa artikkeliaan ”Habermas and Mead – On universality and individuality” *Constellation*-lehdessä 2/1995 (s. 93–113).

⁴⁷⁰ Mead vuodelta 1926 olevassa kirjoituksessaan *Consciousness, Mind, the Self and Scientific Objects*, joka on julkaistu David L. Millerin toimittamassa teoksessa *The Individual and the Social Self – Unpublished Work of George Herbert Mead* vuonna 1982 (s. 177). Korostus minun.

⁴⁷¹ ”Radikaalidemokaattiseksi intellektuelliksi” Meadia nimittää Hans Joas tutkimuksessaan vuodelta 1980 (s. 21); englanninnoksessa vuodelta 1985 ”radically democratic intellectual” (s. 15).

päämäärät ovat muuttuneet. Yhteistoimintaa ja yhteiskunnallisuutta ei koeta nykyisin yhtä vapauttavana kuin 1800-luvun lopulla ja viime vuosisadan alussa, ja siihen liittyen myös poliittiset päämäärät ja yhteiskunnalliset tavoitteet ovat vaihtuneet. Hyvinvointia ja onnellisuutta ei tavoitella enää välttämättä lainkaan poliittisin keinoin. Suuret yleismaailmalliset utopiat ja unelmat ovat väistyneet individualisoitumisen myötä, ja juuri tätä monet yhteiskuntatutkijat ovat pitäneet kohtalokkaana.

Esimerkiksi Jürgen Habermas kirjoitti historiallisia ja poliittisia kehitystrendejä arvioivassa teoksessaan *Die neue Unübersichtlichkeit* ("Uusi yleiskatsauksettomuus") vuodelta 1985, että 1970-luvun jälkeiselle poliittisen yhteiskuntatieteen ajalle on ollut ominaista yleismaailmallisten utopioiden lakastuminen. Hänen mukaansa yleismaailmalliset kuvitelmat ja toiveet saivat voimansa tulevaisuudenutopioista, jotka korvasivat renessanssijan tilautopiat uudella ajalla. Tämä havainto on merkittävä, sillä myös Meadin ajattelu oli voimakkaan utopistista: tiettyihin yhteiskunnallisiin tulevaisuudenpäämääriin tähtäävää. Utopistina hän olikin nimenomaan ajallisten utopioiden arkkitehti.

Klassisena esimerkkinä tilautopiasta Habermas pitää Thomas Moren (1478–1535) teosta *Utopia* vuodelta 1516. Tämän teoksen lehdillä ihanneyhteiskunta sijoitettiin kaukaiseen paikkaan, tunnetun maailman ulkopuolelle. Sen sijaan Francis Baconin (1561–1626) *Nova Atlantis* vuodelta 1614 oli sekä paikan utopia että tulevaisuudenutopia.⁴⁷² Utopistisuus ja edistysusko alkoivat merkitä samaa 1700-luvulla, jolloin utopiat alettiin sijoittaa säännönmukaisesti tulevaisuuteen. Tulevaisuudenutopiat motivoivat joukkoja, sillä ne edustivat jotain, mitä ei ollut vielä mutta joka voitaisiin työllä ja teoilla rakentaa. Tulevaisuudenutopiat korvasivat kuvitelmien siirtämisen vieraaseen paikkaan, joka on jossain valmiina, vaikkakin tavoittamattomana. Niinpä kreikan kielen sanoihin "u" ja "topos" (suom. 'ei paikkaa')⁴⁷³ perustuva "paikattomuus" sai merkityksen yhteiskunnallisten kuvitelmien siirtämisenä tulevaisuuteen, joka on kaikkien ulottuvilla ja joka voidaan ennen pitkää saavuttaa. Habermasin mukaan siirtyminen tilautopioista tulevaisuudenkuvitelmiin mahdollisti suuret yhteiskunnalliset kertomukset ja niihin sisältyvän ohjelmallisen politiikan, joiden poissaoloa hän puolestaan on pitänyt leimallisena omien johtopäätöksensä ajankohdalle: 1980-luvun alulle.⁴⁷⁴

Tässä valossa Meadin käsitys yhteiskunnasta oli modernille ajalle tyypillinen aika-utopia, jonka päämäärät oli sijoitettu tulevaisuuteen. Samalla sitä voisi pitää yhtenä viimeisistä suurista utopioista. Habermasin näkemyksessä utopioiden romahtamisesta ja hänen pessimismissään soivat tietenkin sosialismin ja kommunismin kuolinkellot ja yksilöllistymisen ensisävelet. Myös Habermasin oma ajattelu voidaan nähdä yhtenä yleismaailmallisuutta aatteellisesti hyödyntävänä oppirakennelmana, jonka tehtävänä oli valmistaa tietä erään yhteiskunnallisen utopian toteutumiselle. Habermasin ja Meadin utopiat olivat esimerkkejä siitä, miten tieteellinen esiymmärrys idealisoitiin yhteiskunnallisena normina. Heidän ihanteensa perustuivat ainakin osittain marxismin ja sosialismin kehityskäsitteeseen, ja samalla ne toteuttivat luterilaista ja protestanttista yhteiskuntaihannetta.

⁴⁷² Ks. Jürgen Habermasin teosta *Die neue Unübersichtlichkeit* vuodelta 1985. Francis Baconin *Nova Atlantis* on julkaistu suomeksi Mikko Lahtisen (et al.) toimittamassa teoksessa *Matkoja utopiaan* vuonna 2002, ja Thomas Moren *De optimo statu reipublicae deque nova insula Utopia* Marja Itkonen-Kailan kääntämänä vuonna 1971.

⁴⁷³ *Nykysuomen sanakirja – Vierassanojen etymologinen sanakirja*, s. 602.

⁴⁷⁴ Ks. Jürgen Habermasin teosta *Die neue Unübersichtlichkeit* vuodelta 1985.

Näiden utopioiden toteuttaminen on ollut kuitenkin yhtä ongelmallista ja moraalisesti kyseenalaista kuin niiden väitetty ”puuttuminenkin”. Lausuttujen tarkoitustensa vastaisesti yhteiskunnalliset utopiat sisälsivät aineksia repressiiviseen valtaan jo sikäli, että niissä luotiin alisteinen suhde johonkin ylempään, kaukaiseen ja tavoiteltavaan. Utopia ei ollut vain järjen sanelema ja ihanteellinen päämäärä, vaan siitä saattoi tulla pakonomainen tavoite, joka yritettiin saavuttaa hinnalla millä hyvänsä.

Utopioissa on ollut sisällöllisten ongelmien lisäksi myös muodollisia vikoja ja puutteita, pulmien lähteitä ja dispositioita. Niissä tapauksissa, joissa utopiat eivät rohkaisseet, ne lannistivat, mikäli yksilöt niiden tavoittamattomuuden oivallettuaan menettivät uskonsa tulevaisuuteen. Toisissa tapauksissa ihmiset jäivät odottamaan, että utopiat toteutuisivat ajan myötä itsestään. Optimismi saattoi siis johtaa samaan kuin pessimismikin, kun ihmiset jäivät toiveikkaina laakereilleen lepäämään. Utopioista saattoi tulla ja myös tuli sorron välineitä. Tämä puolestaan näkyy siinä, että yksilöiden poliittista alistamista on voitu kritisoida vasta, kun oman aikakautemme ”yhteiskunnalliset utopiat” eli sosialistiset valtiojärjestelmät ovat romahtaneet.

On osoittautunut, että demokraattisia poliittisia järjestelmiä ei voida perustaa universalismin, yksimielisyyden eikä subjektittomuuden varaan. Demokratia toimii vain vahvan ja vastuullisen yksilön varassa. Totalitarismeissa vahvan yksilöllisyyden puute korvattiin massakulttuurilla, jossa vedottiin kollektiiviseen psyykeen. Fasismi ja sosialismi eivät olleet irrallisia ilmiöitä, vaan ne liittyivät olennaisesti sekä tiedon että subjektin muodostumisen tapoihin vuosisatamme ylyksilöllisesti perustelluissa ihmiskäsityksissä. Niihin liittyvä minäksi tulemisen pelko ja usko universalismin hyvää tekevään voimaan selittävät sen, miksi oli mahdollista, että suuri osa niin sanotuista intellektuelleista piti parhaina professori Stalinin oppeja silloinkin, kun isä aurinkoisen teot olivat jo kaikkien tiedossa.⁴⁷⁵ Myös niin sanottuja Frankfurtin koulukunnan ajattelijoina voidaan osittain syyttää tieteen politisoimisesta sosialismin opinkappaleilla, mutta heidät pelastaa kritiikiltä se, että juuri he analysoivat selkeästi, millä tavoin totalitarismit olivat yhteydessä subjektien tapoihin kokea oma vaikutusvaltaisuutensa tai vaikutusvallattomuutensa yhteiskunnassa.

Poliittisen värittyneisyyden ongelmat ovat ulottuneet myös Mead-luentaan. Katso- taanpa esimerkiksi, mitä Hans Joas on sanonut Meadin ja hänen ajattelunsa poliittisten seurausten suhteista. Luvussa ”Etiikka” hän tulkitsee tilannetta niin, että Mead

[...] mainitsee kansainvälisen työväenliikkeen vaikuttavimpana esimerkkinä sosiaali- sesta liikehdinnästä, joka tietoisesti vahvistaa tätä orastavaa kansainvälistä toiminnan yhteyttä. Nämä huomautukset tuovat mieleen eräitä Marxin ideoita, ja Meadin eettinen demokratiaperustus on yleisesti sopusoinnussa kommunismin kanssa, täydennettynä nuorhegeliläisten vasemman siiven ja Marxin varhaisissa kirjoituksissaan edustamalla demokratianäkemyksellä. *[He mentions the internationalist labour movement as the most impressive example of a social movement that is consciously acknowledging this emerging universal action-nexus. These remarks call to mind some of Marx's ideas, and Mead's ethical founding of democracy is in general agreement with the conceptions of*

⁴⁷⁵ Esimerkiksi Heikki Mäki-Kulmala kirjoittaa (2003, s. 24) neuvostomarxismin ja tieteen kompleksisesta avioliitosta, että ”[f]ilosofiassa tämä ilmeni yhä voimistuvana ja vulgaarimpana skientisminä – ja myöskin siinä, että Stalinia luonnehdittiin yhä enemmän ja yhä suuremmaksi tiedemieheksi.”

communism as perfected democracy held by the left wing of the Young Hegelians and expressed by Marx in his early writings.]⁴⁷⁶

Joasin tulkinta seuraa osittain Meadin ajattelun omasta luonteesta, mutta ihmissuhteiden ja tieteen valtapolitisoitumisen vahvistaa julistus, jonka Joas kirjoittaa Meadin etiikkaa käsittelevän lukunsa päätteeksi:

Tieteellisen marxismin ja demokraattisen järjestelmän liberaalin eetoksen, jolla ei ole vaikutusta sosiaalitieteisiin, välillä on aukko. Tämä aukko pitäisi täyttää demokraattisella sosialismilla. [*Between a scientific Marxism and a liberal ethos of democratic procedure, which remains without consequences for social science, there is empty place. This place should be occupied by a democratic socialism.*]⁴⁷⁷

Näin pitkälle viety johtopäätös on nähdäkseni Meadia kohtaan epäoikeudenmukainen, sillä hänen ajattelunsa ei ollut yhtä politisoitunutta kuin Joas antaa ymmärtää. Joasin tapa käyttää demokratian käsitettä on harhaanjohtava myös hänen luonnehtiessaan Meadia ”radikaalidemokraattiseksi intellektuelliksi”.⁴⁷⁸ Ne tutkijat, jotka ovat muissakin yhteyksissä käyttäneet Meadin lausuntoja demokratiasta oman kansandemokraattisen propagandansa lähteenä, ovat laiminlyöneet erään marxilaisten tutkijoiden yleensä arvossa pitämän periaatteen, nimittäin vaatimuksen tulkita kutakin ajattelijaa hänen omassa historiallisessa merkitysyhteydessään.⁴⁷⁹

Tämä kritiikki koskee myös Habermasin tapaa tulkita Meadia. Hänen näkemyksistään voidaan hyväksyä se, että Mead oli universalisti ja utopisti. Mutta hän ei ollut kuitenkaan sellainen universalisti ja utopisti kuin Habermas väittää, eikä myöskään hänen kielikäsityksensä ollut niin voimakkaasti behavioristinen ja naturalistinen kuin Habermas näkee. Myöskään Meadin poliittiset vivahteet eivät olleet yhtä räikeän värittyneitä kuin Habermas ja Joas katsovat.

Mead ei suinkaan tarkoittanut ”demokratiaa” koskevilla vaatimuksillaan samaa kuin myöhemmät eurooppalaiset tarkoittivat ”kansandemokratialla”, ja tässä mielessä demokratialla ja kansandemokratialla onkin sama ero kuin tuolilla ja sähkötuolilla. Mikäli Meadia vaivaudutaan lukemaan historiallisessa kontekstissaan, osoittautuu, että hänen esittämänsä demokratian vaatimukset olivat argumentteja *ensimmäisessä maailmansodassa* koettua mielivaltaa vastaan ja ylistyslauluja *yhdysvaltalaiselle* liberaalille demokratialle.⁴⁸⁰ Niinpä Joasin innostuneita kannanottoja sosialistisen demokratianäkemyksen puolesta voidaan pitää epäasianmukaisina. Sen sijaan Meadin demokraattisuus oli jotakin sellaista, jonka tuloksena hän olisi saattanut sanoa: ”*Ich bin ein Berliner.*”

⁴⁷⁶ Hans Joas teoksessaan *G. H. Mead – A Contemporary Re-Examination of His Thought* (1985, s. 139–140). Joasin mielipiteitä arvioitaessa on luonnollisesti otettava huomioon hänen kirjoitustensa ajankohta, 1980-luku, jolloin monet uskoivat ”tieteelliseen sosialismiin”, mutta silti hänen tulkintansa Meadista vaikuttavat ylipolitisoituneilta.

⁴⁷⁷ Emt., s. 143–144.

⁴⁷⁸ Emt., s. 15.

⁴⁷⁹ Hans Joasin ja Jürgen Habermasin ohella poliittisinta Mead-tulkintaa on edustanut Tom W. Goff tiedonsosiologisessa teoksessaan *Marx and Mead* vuodelta 1980.

⁴⁸⁰ Ks. tämän tutkimuksen lukua 4.1.6.

7.3. Minuus – Heijastustako: Ekskursio neuvostopsykologiaan

Meadin ajattelusta voidaan löytää piirteitä, jotka yhdistävät häntä myös neuvostopsykologien Lev Semjonovitš Vygotski (1896–1934) ja Aleksei N. Leontjev (1903–1979) kehittämään niin sanottuun kulttuurihistorialliseen psykologiaan ja toiminnan teoriaan. Sekä Meadille että kulttuurihistoriallista koulukuntaa edustaneille psykologeille oli ominaista kantilaisuuden ja kartesiolaisuuden arvostelu – tosin molemmille eri motiiveista ja eri tavalla. Eräs yhtymäkohta sisältyy Meadin sosiaalisen havaitsemisen teoriaan, ja tässä mielessä marxilaisia Mead-tulkintoja voidaan pitää adekvaatteina. Kuitenkin myös niihin sisältyy ongelmia, jotka liittyvät filosofisten systeemien eroavuuksiin ja anakronistiseen historiantulkintaan.

Varsinkin Meadia ja Vygotskia vertailevia artikkeleita on julkaistu niin runsaasti, että ne muodostavat melkein oman kirjallisuudenlajinsa,⁴⁸¹ kun taas Meadin ja Leontjevin rinnastaminen on ollut harvinaisempaa. Analogioiden kartoittaminen ei ole ollut suinkaan väärin, mutta tämän tarkastelun yhteydessä on välttämätöntä valaista Meadin teorian ja kulttuurihistoriallisen havainnonpsykologian *eroja*, sillä ajattelijoiden välillä on välimatkaa, joka johtuu aistimellisuutta, ihmisen todellisuussuhdetta ja transsendentaalisia ehtoja koskevista näkemyseroista. Toivon tämän ekskursion haalistavan sitä poliittista leimaa, joka Meadin kylkeen on piirretty näkemällä hänessä marxismin (sinänsä monenkirjavaan perinteeseen) liittyvä havainnonpsykologi. Olen myös itse arvostellut kyseisiä meadiläisyyden muotoja poliittisuudesta aiemmissa tutkimuksissani,⁴⁸² ja puolustuksekseni totean arvosteluni kohdistuneen tapaan, jolla Meadia itseään oli *hyödynnetty* tekemällä hänestä poliittisen yhteiskuntatieteen veturi (esimerkiksi edellä mainituissa Hans Joasin kannanotoissa). Tämä ekskursio neuvostopsykologiaan motivoituu lähinnä Mead-kirjallisuudessa olevista useista viittauksista Vygotskiin ja Leontjeviin, ja tarkastelujen kiinnostus on koko ajan merkityksessä meadiläiselle toiminnan teorialle – ei neuvostopsykologiassa itsessään.

7.3.1. Mead, Vygotski ja kulttuurihistoriallinen psykologia

Lev Vygotskin, Aleksei N. Leontjevin ja Aleksandr Lurijan (1902–1977) muodostaman ”troikan” kehittämä niin sanottu kulttuurihistoriallinen psykologia voidaan jakaa kehityopsykologiaan ja toiminnan teoriaan. Niistä ensimmäinen tarkastelee tietoisuuden

⁴⁸¹ Ks. esim. Hans-Johann Glockin artikkelia ”Vygotsky and Mead on the self, meaning and internalisation” *Studies in Soviet Thought* -aikakauskirjassa 31/1986 (s. 131–148), Anne Edwardsin artikkelia ”An interesting resemblance: Vygotsky, Mead and American pragmatism” Harry Danielsin (et al.) toimittamassa teoksessa *The Cambridge Companion to Vygotsky* (2007, s. 77–100) sekä Dorothy Hollandin ja William Lachicotte Jr:n artikkelia ”Vygotsky, Mead, and the new sociocultural studies of identity” samassa teoksessa (s. 101–135).

Analogioiden ankuri on ollut kiinnitettynä pikemminkin Itä-Eurooppaan kuin länteen, mitä ilmentävät Leszek Koczanowiczin artikkeli ”G. H. Mead and L. S. Vygotsky on meaning and the self” *Journal of Speculative Philosophy* -lehdessä 8(4)/1994 (s. 262–276), Ivana Markovan artikkeli ”The development of self-consciousness: Baldwin, Mead and Vygotsky” James E. Faulconerin (et al.) toimittamassa teoksessa *Reconsidering Psychology* (1990, s. 151–174) ja Ibolya Vari-Szilagyin artikkeli ”G. H. Mead and L. S. Vygotsky on action” *Studies in East European Thought* -lehdessä 42(2)/1991 (s. 93–121).

⁴⁸² Ks. kirjoitani vuosilta 1994 (s. 123) ja 1995 (s. 65–66).

kehitystä, havaitsemista ja oppimista ja toinen ihmisen toimintaa sosiaalisessa maailmassa.

Vygotskin ajattelu nojautui symbolien teoriaan sikäli, että Meadin tavoin hänkin katsoi oppimisprosessien olevan sidoksissa merkkeihin, symboleihin, käsitteisiin ja kieleen. Ne nähdään eräänlaisina ajattelun työvälineinä, joiden kautta jäsennetään ulkoista maailmaa. Vygotskin mukaan lapsen oppiminen tapahtuu ihmisyksilön sisäistäessä sosiaalisen toiminnan ja laajemmin koko kulttuurin symbolit ja merkit sekä kielen oman yksilöllisen toimintansa osaksi. Tähän liittyy myös luovaa panosta sikäli, että yksilön ajatellaan ikään kuin keksivän nämä kulttuuriset muodot itse uudestaan. Tätä periaatetta kutsutaan sisäistymisen periaatteeksi tai ”ulkoa sisään”-periaatteeksi.⁴⁸³ Toinen periaate koskee ympäristöä, jossa oppiminen tapahtuu. Vygotski kutsuu ympäristöä, jossa lapsi toimii, lähikehityksen vyöhykkeeksi. Teoksessaan *Mind and Society* hän sanookin, että ”[...] minkä lapsi osaa tänään tehdä yhteistyössä, hän osaa huomenna tehdä yksin. [...] *what a child can do with assistance today she will be able to do by herself tomorrow.*”⁴⁸⁴

Nämä ajatukset tuovat mieleen Meadin teorian kielen oppimisesta vuorovaikutussuhteessa: samastumisen ja roolinoton kautta. Myös Vygotskin näkemys lähikehityksen vyöhykkeestä muistuttaa Meadin teoriaa läheiskokemuksesta ja etäiskokemuksesta; tosin Meadin ajatus liittyi enemmän biologiaan, lajinkehitykseen ja havainnonfilosofiaan, ei niinkään kehityspsykologiaan.⁴⁸⁵ Mutta kumpikin ajattelija tutki ihmislajin evoluutiota ja kädellisyyttä sekä sovelsi eläinanalogoita ja teki kokeellista tutkimusta pyrkien yhdistämään teoriaa ja käytäntöä.⁴⁸⁶

Mead on antanut vertailuhin aiheen, sillä eräät hänen luonnehdintansa tuovat elävästi mieleen marxilais-leniniläisen tajunnan heijastusteorian ja sanankäytön. Kokoelman *Mind, Self, and Society* teksteissä hän määritteli sosiaalipsykologiaa näin:

Sosiaalipsykologiassa me lähestymme sosiaalista prosessia sekä sisältä että ulkoa. [...] Sosiaalipsykologia ei kuitenkaan behaviorismin tapaan jätä huomioonottamatta yksilön sisäistä kokemusta – sosiaalisen prosessin tai teon sisäistä vaihetta. Se päinvastoin on erityisen kiinnostunut siitä, miten tämä kokemus syntyy sosiaalisessa kokonaisuudessa. Sosiaalipsykologia työskentelee niin sanotusti ulkoa sisään eikä sisältä ulos [...]. [*In social psychology we get at the social process from the inside as well as from the outside. (...) But it is not behavioristic in the sense of ignoring the inner experience of the individual – the inner phase of that process or activity. On the contrary, it is particularly con-*

⁴⁸³ Vygotski rakensi oppimisen ja havainnonpsykologiaansa ”ulkoa sisään”-periaatteelle muun muassa teoksensa *Mind in Society* (1978) luvussa 4 ”Internalization of Higher Psychological Functions”.

⁴⁸⁴ Emt., s. 87.

⁴⁸⁵ Sekä Meadin että Vygotskin näkemyksessä sisäisen ja ulkoisen kehityksen vyöhykkeestä on edelleen kiinnostavaa ajatus ihmisen ulkoisesta ja sisäisestä *puheesta*, jota Vygotski tarkastelee teoksessaan *Ajattelu ja kieli* (1982, s. 230–249) ja jota olen itse käsitellyt teoksessani *Dialoginen filosofia* (2003, s. 177–181 ja 2008, s. 180–183) – tosin eksistenssifilosofisesta näkökulmasta. On myös muistettava, että Vygotskinkaan näkemykset ihmisen havainto- ja todellisuussuhteesta eivät rakennu eksplisiittisesti marxilais-leniniläiselle ”ulkoa sisään”-teesille, vaan eritoten saksalaisperäisellä hahmopsykologialla ja Jean Piaget’n kehityspsykologialla oli niiden muotoilussa tärkeä osa.

⁴⁸⁶ Meadin ja Vygotskin yhteisiä juuria empiristisessä tieteessä ovat tarkastelleet Jaan Valsiner ja René van der Veer artikkelissaan ”On the social nature of human cognition – An analysis of the shared intellectual roots of George Herbert Mead and Lev Vygotsky” *Journal for the Theory of Social Behaviour* -lehdessä 18(1)/1988 (s. 117–136).

cerned with the rise of such experience within the process as a whole. It simply works from the outside to the inside (...)].⁴⁸⁷

Tämäntapaiset sanat ovat voineet lisätä vettä niiden tutkijoiden myllyyn, jotka ovat nähneet yhteyksiä Meadin ja Vygotskin välillä. Sitaatista on kuitenkin syytä painottaa korostusta, jolla Mead alleviivaa koko ajan myös yksilön roolia kokonaisuudessa, ja siten hän asettuu vähintäänkin muutaman askeleen päähän niistä tajunnan heijastusteoreetikoista, jotka edustivat materialistista reduktionismia.

Vygotski ja Mead antautuvat myös yhteiselle arvostelulle, joka koskee ihmisen näkemistä voimakkaasti toiseudenvaraisena olentona. Heidän teorioissaan on korostettu sosiaalisen ympäristön ja historiallisen tilanteen vaikutusta ihmisen kehitykseen – biologisten ja yksilön omaan merkityksenantoon liittyvien tajunnallisten tekijöiden jäädessä vähemmälle huomiolle.

On luonnollisesti selvää, että molemmat ajattelijat ovat alansa klassikoita niin vahvuksineen kuin heikkouksineenkin. Onhan myös brittiläinen filosofi-kirjailija Stephen Toulmin antautunut luonnehtimaan Vygotskia ”psykologian Mozartiksi” samannimisessä artikkelissaan.⁴⁸⁸ Entä mikä Vygotskin ajattelussa oli ongelmallista ja mitä hänen kauttaan voitaisiin saada näkyviin Meadin teoriasta? Vygotskin teoria ihmisen psyykestä *muistuttaa* tajunnan heijastusteoriaa, joka rajaa ”ulkoa sisään”-heijastussuhteen välineellisiin ilmiöihin. Näin on siitä huolimatta, että Vygotski tunnetaan marxismi-leninisin kriitikkona ja että poliittisesti hän oli lähellä trotskilaisuutta.

V. I. Lenin oli katsonut Karl Marxin ja Friedrich Engelsin muotoileman ajattelun pohjalta omassa dialektisen materialismin teoriassaan, että ihmisen mieli, tietoisuus ja tajunta ovat ihmisyyksilön ulkopuolelta määräytyneitä. Siinä, missä Lenin katsoi ihmisen tietoisuuden määräytyvän työn, talouden ja tuotannon suhteissa ulkoa sisään, siinä myös Vygotski puhui työkaluista, joiden välityksellä oppiminen tapahtuu, esimerkiksi lapsen leikkiessä leluilla.⁴⁸⁹

Transsendentaalifilosofialle perustuvan kriittisen tieteellisen tietoteorian valossa tämä ei ole koko totuus ihmisen mielen, tietoisuuden eikä tajunnan kehityksestä. Sen sijaan se on vahvasti rajattu osatotuus. Koska se pyrittiin kuitenkin esittämään totuutena, tietoteoreetikot filosofian piirissä eivät ole myöntäneet tajunnan heijastusteorialle tieteen täyttä statusta.⁴⁹⁰ Nähdäkseni se kuuluu samaan kategoriaan kuin lysenkolaisuus biologian pii-

⁴⁸⁷ MSS, s. 7–8.

⁴⁸⁸ Stephen Toulmin L. S. Vygotskin tuotantoa käsittelevässä arviossaan ”The Mozart of psychology” *New York Review of Books* -lehdessä 28. syyskuuta 1978 (s. 51–57). Luonnehdinta ei tosin viitanne siihen, että Toulmin olisi pitänyt Vygotskia poikkeuksellisenä nerona, vaan siihen, että myös hän sai lyhyen elämänsä kuluessa aikaan paljon.

⁴⁸⁹ Lev Vygotski teoksessaan *Mind in Society* (1987, s. 52–57). On omituista, että heijastussuhteen problemaattisuus on jäänyt laajalti huomiotta analogioiden löytäjiltä, ja monet tutkijat näkevät ”ulkoa sisään”-ajatuksen ongelmattomana sekä soveltavat sitä Meadin ja Vygotskin vertailuun, aivan kuten Hans-Johann Glock artikkelissaan ”Vygotsky and Mead on the self, meaning and internalisation” *Studies in Soviet Thought* -aikakauskirjassa 31/1986 (s. 131–148). Ks. myös René van der Veerin vastausta ”The relation between Vygotsky and Mead reconsidered – A comment on Glock” *Studies in East European Thought* -lehdessä 34(1–2)1987 s. 91–93.

⁴⁹⁰ Filosofien arviot dialektisen materialismin tieto-opista ovat yleensä olleet penseitä. Vuonna 1957 ilmestyneessä teoksessa *Logiikka, filosofia ja kieli* Georg Henrik von Wright myönsi marxilais-leniniläiselle

rissä. Filosofinen tieto-oppi perustuu edelleenkin suurimmalta osin kriittiseen tietoteoriaan, joka myöntää todellisuuden saavuttamattomuuden ja täydellisen tiedon tavoittamattomuuden, ei rajaa ihmisen ja ulkoisen todellisuuden suhdetta pelkkien työkalujen suhteesta koostuvaksi eikä pyri selittämään ihmisen mieltä tyhjentävästi heijastukseksi ulkoisesta todellisuudesta tai materian liikkeistä.

Lisäksi materialistinen näkemys ihmisen mielestä ja havaintosuhteesta on liian pelkistetty ja suoraviivainen. Jos ajatellaan, että todellisuus ”heijastuu” ulkoa sisään, ei eroteta toisistaan *havaintoa* ja sen *merkitystä*. Ovathan havaitsijan katselema Kuu, kohteen havainto aisteissa ja sen tietoinen merkitys tajunnassa kaikki eri asioita.⁴⁹¹ Samoin on asioita, kuten eräät matemaattiset lukusuhteet ja geometrian oliot, joita ei voida edes periaatteessa johdella ulkoisesta todellisuudesta.⁴⁹² Kaiken kaikkiaan abstraktien käsitteiden voidaan katsoa muodostavan ihmisten mielessä eikä ulkoisessa todellisuudessa, ja siten ne antavat näyttöä tajunnan itsenäisestä asemasta.⁴⁹³ Universumia ei siis voitasi ”kipata” ihmisen sisään ja vetäytyä sen jälkeen viisaan lepoon vailla filosofisia huolenaiheita.

Mutta Vygotskin kehityspsykologiseen ajatteluun sisältyy myös totuuden jyvää: riippuahan lapsen kehitys paljolti siitä, millaisia ”työkaluja” hänelle annetaan. On eri asia saada käyttöönsä stimuloivia leluja kuin elää tylsässä todellisuudessa, joka koostuu arkipäiväisyydestä ja banalisoi. Vygotskin tarkoitukselta poiketen ”ulkoa sisään”-periaatteen marxilais-leniniläisiä muotoja on voitu käyttää myös ihmisten manipulointiin ja hallitsemiseen neuvostojärjestelmässä. Toivottiin, että sopivilla työkaluilla ihmisistä voitaisiin tehdä isä-aurinkoisen pioneereja. Ajatus oli, että jos todellisuutta muokataan työn, talouden ja tuotannon suhteissa tietynlaiseksi, niin ihmisen mielikin muuttuu ulkoista todellisuutta vastaavaksi. Tämä on eettisesti kyseenalaista sen vuoksi, että se mahdollistaa ajatusten muokkauksen. Ihmisen ja ympäristön suhde haluttiin kaventaa pelkästään materiaalisia suhteita koskeviin tuotantoelämän merkityksiin (ei esimerkiksi arvo-merkityksiin) nimenomaan siksi, että se tuki poliittista manipulaatiota. Koska tämä ei ollut kuitenkaan koko totuus ihmisten kyvystä ajatella ja itsenäisesti muodostaa ajatuksia, kyseinen ajattelutapa johti poliittiseen valheellisuuteen, koettiin epätydyttäväksi ja ajautui lopulta rappioon ja romahdukseen. Ihmisten subjektiivisen merkityksenannon ja yksilöllisen persoonan kieltäminen ei onnistunut myöskään tieteellisyyden tuella.⁴⁹⁴

tieto-opille vielä jonkinlaisen statuksen yhtenä tieteellisen filosofian paradigmana analyttisen filosofian, eksistentialismin ja tomismin rinnalla. Mutta hänkin lausui asiasta näin (s. 12–13): ”’Otteessaan sieluista’ leniniläinen marxismi muistuttaa pikemminkin uskontoa kuin filosofiaa. Samaan viittaa opin riippuvuus auktoriteetista. [...] Bolševismi on tosiaan omituinen sekoitus saksalaista kateederifilosofiaa ja venäläistä pessimismia.” Koska ideologian sisältö on edelleen pitkälti muuttumaton, voisi kritiikkikin olla samansisältöistä.

⁴⁹¹ Esimerkiksi Lauri Rauhala kirjoittaa teoksessaan *Tajunnan itsepuolustus* (2005, s. 49), että ”[k]ynän merkitys käsitteenä ja tajunnan ajatusvälineenä ei voi olla samaa loogista tyyppiä kuin konkreettinen kynä. Kynän käsitteellä ei voi kirjoittaa, eikä esinettä kynä voi sisäistää tajunnan ajatusvälineeksi.”

⁴⁹² Klassisen esimerkin tarjoavat Platonin dialogissaan ”Menon” (80d–86b) esittämät todistukset.

⁴⁹³ Ulkoisen toiminnan, aisteissa olevien havaintojen ja tajunnallisten merkitysten eroista huomauttaa Lauri Rauhala teoksessaan *Humanistinen psykologia* (1990, s. 23), jossa hän kirjoittaa: ”Jos toiminnan psykologiassa ei kyetä erottamaan merkityksen kehkeytymisessä ja niillä operoinnissa aiheutuvaa ongelmaa omaksi ulkoisen toiminnan aiheuttamasta ongelmasta laadullisesti eroavaksi ongelmaksi, jää se psykologisena ihmistutkimuksena torsoksi.”

⁴⁹⁴ Ansiokasta ja luotettavaa arvostelua marxismin epätieteellisyydestä esittää ”entiseksi marxilaiseksi” ja Skp:n jäseneneksi aiemmin tunnustautunut filosofi Heikki Mäki-Kulmala kriittisessä väitöskirjassaan

Tämä ihmiskuvaan sisältyvä perusvirhe oli marxismi-leninismien kannalta kohtalokkaampi kuin sen talousteoriaan sisältyneet deterministiset piirteet; viimeksi mainitut kun vain kuvasivat kansantalouden voimat. Sen sijaan ihmiskuvan valaminen taloustieteelliselle ja poliittiselle jalustalle poisti siitä ihmisyyden kunnioittamisen ja kriittisyyden. Paremmen lähtökohdan olisi tarjonnut perinteinen transsendentaalifilosofinen ajattelu, joka kohtelee ihmisyyttä teorioihin tyhjentymättömänä arvoituksena.⁴⁹⁵ Transsendentaalifilosofiat väittävät ihmisestä ja todellisuudesta vähemmän, ja siksi niiden ei myöskään tarvitse paikkailla tiedon piirissä olevia aukkoja yhtä hellittämättömästi kuin marxilaisten materialistien, jotka pitivät todellisuutta läpikotaisin selitettävänä ja ennustettavasti kehittyvänä. Pragmatismia lähellä oleva uskantilainen tieteenfilosofia puolestaan ohjaa tulkitsemaan teorioiden selitysvoimaisuutta ja oikeutusta niistä seuraavien tulosten perustella. Jos teoria johtaa onnettomiin yhteiskunnallisiin lopputuloksiin, se on huono teoria.

Ironisena voidaan pitää sitä, että marxilaisessa retoriikassa toiminnan psykologiaa korostettiin aivan samalla tavalla kuin nykajan porvaristo on korostanut tekemistä ja puuhakkuutta haluten tehdä kaikista ihmisistä rahan perässä juoksevia puotipukuja. Ensin mainitut korostivat toimijuudesta sen toiseudenvaraisuutta ja ulkopuolelta ohjautuvaa toimija-agenttuuria, kun taas jälkimmäiset ovat painottaneet pelkästään toimija-agentin itsemääräävyyttä. Sama näkyy suhtautumisessa Meadin ajatteluun. Pelkkä sosiaalisen toimintatason korostaminen johtaa helposti siihen, että minuus mielletään vain yhteiskunnallisten ehtojen ja pakkojen tihentymäpisteeksi, josta marxilaisessa kirjallisuudessa on käytetty nimitystä ”luonnenaamio” (*die Charaktärmaske*).⁴⁹⁶ Mikäli taas ’yleistyneen toisen’ idea kokonaan hylättäisiin, päädyttäisiin toiseen äärimmäisyyteen, siihen kokonaispersoonan kiistävään vaihtoehtoon, jonka mukaisesti minuus käsitetään vain jonkinlaiseksi ”sisäiseksi sankariksi”. Dialogisen käsityksen mukaan nämä eivät olekaan toisensa pois sulkevia vastakohtia, vaan ihmisyyys koostuu *yhtä aikaa* molemmista. Ilmeisesti liika toiminta ilman ajattelua on kuitenkin vaarallisempaa kuin pelkkä takkatulen loimussa tapahtuva nojatuolifilosofointi ilman tuota usein niin tuiki tarpeetonta ulkoista toimintaa.

En siis kiistä, ettei tajunnan heijastusteoriaan ja kulttuurihistorialliseen psykologiaan sisältyisi selitysvoimaisia piirteitä, mutta parhaimmillaankin ne valaisevat vain yhden voimakkaasti rajatun ja ennakkokäsitysten muotoileman osan ihmisen mielen, tietoisuuden

Vastakohdat vai kaksoiset? – Tutkimus neuvostomarxismien suhteesta moderniin länsimaiseen rationaalisuuteen (2003), jossa hän kommentoi 1930-luvun neuvostotiedettä näin (s. 24): ”Tässä kehitysvaiheessaan neuvostomarxismi ja sen filosofia olivat samalla kuitenkin muuttuneet lähes tykkänään erikoislaatuiseksi teatteriksi, filosofian esittämiseksi. Sitä voidaan verrata sirkukseen, jossa klovnit nostavat hirmuisen kokeisia mutta kuitenkin ontoja painoja.”

⁴⁹⁵ Esimerkiksi Hans-Johann Glock on artikkelissaan ”Vygotsky and Mead on the self, meaning and internalization” vuodelta 1986 (s. 131) iloinnut siitä, että Mead ja Vygotski onnistuivat edustamaan ”mielen ei-kartesiolaista tulkintaa” (*non-Cartesian understanding of the mind*) ja että ”[...] Mead and Vygotsky share essentially the same views on the relationship between ‘the social genesis of the self’, the process of internalisation and the genesis of linguistic meaning [...]”. Lisäksi hän jatkaa, että ”[...] it provides crucial support for the kind of non-solipsistic philosophy of mind [...]”.

’Ei-kartesiolainen’ viittaa kuitenkin tässä tapauksessa lähes samaan kuin ’marxilais-leniniläinen’ (Descartes’n ajattelu on perinteisesti ollut materialistien hampaissa). ”Ei-solipsistisen” mielenfilosofian pönkittäminen puolestaan on turhaa interaktionismin tai materialismin tuella, sillä kriittinen filosofinen tietoteoria ja transsendentaalifilosofia eivät solipsismiin johdakaan. Yksilötajunnan ja todellisuussuhteen olemassaolon myöntäminen eivät ole solipsismia vaan rationalismia ja enintään psykologista kognitivismia.

⁴⁹⁶ Karl Marx teoksensa *Pääoma* I osassa.

ja persoonan kehityksestä. Ehkä juuri tämän vuoksi niihin liittyvät spekulatiot ovat kadonneet tietoteorian nykyisistä oppikirjoista, tai ne esiintyvät vain mainintoina epistemologian tendenssimäisestä historiasta.⁴⁹⁷ Tämä ei merkitse, että nykyinen kriittinen tietoteoria olisi se ”tämänhetkisen oikeauskoisuuden” muoto. Se on kriittistä juuri siksi, että se perustuu tieteelliselle itsensä kyseenalaistavuudelle, toisin kuin poliittisesti motivoitu oikeauskoisuus, jota tosin myös Vygotski kritisoi omassa vaikeassa positiossaan.

Se, mitä vastaan käydään, jää kuitenkin useasti leimaamaan myös vastarintaa itseään. Niinpä selviä yhdennäköisyyksiä on tajunnan heijastusteorian ja Vygotskin sisäistymisteorian väliltä havaittavissa edelleenkin, joten ei ole ihme, että marxismille sukua olevat vaikutteet ovat välittyneet aina Mead–Vygotski-tarkasteluihin asti.

7.3.2. Leontjev ja toiminnan teoria

A. N. Leontjev hyödynsi Lev Vygotskin aiemmin luomaa välittyneen toiminnan teoriaa, jonka mukaan ihmiset eivät reagoi ärsykkeisiin suoraan vaan tehden tulkintoja kohtaamistaan asioista ja ilmiöistä. Leontjev käytti asian havainnollistamiseen heimoyhteiskuntien metsästystoimintaa, jossa yhteisön toiminta ja yksilöiden teot erottuivat toisistaan. Esimerkiksi riistan kiinni saaminen edellyttää työnjakoa riistaa liikkeelle ajavien ja väijytyksen valmistelijoiden kesken. Pelkkä riistan hätisteleminen olisi ollut ristiriidassa toiminnan motiivien kannalta, elleivät metsästäjät olisi olleet tietoisia toiminnan laajemmasta yhteiskunnallisesta merkityksestä. Niinpä ihmisten täytyi nähdä yksilölliset tekonsa suhteessa yhteisölliseen toimintaan, jotta tekoja olisi voinut pitää mielekkäinä.⁴⁹⁸

Samaan tapaan myös Mead katsoi sosiaalisen havaitsemisen teoriassaan, että havainnot rakentuvat mielekkäiksi, jos ne pystytään tulkitsemaan ja verifioimaan sosiaalisissa prosesseissa. Meadin symbolisen interaktionismin ja kulttuurihistoriallisen psykologian laajemman samastamisen estää kuitenkin vaikutusyhteyksien puuttuminen ja se, ettei Leontjev myöntänyt yksilöille yhtä laajaa autonomiaa kuin Mead omassa ajattelussaan. Molempien ongelmaksi muodostui omiin lähtökohtiin sisältyvän tärkeän seikan unohtaminen: ärsykkeiden ja reaktioiden suhde ei ole koskaan suora vaan välittynyt ja tulkinnanvarainen. Ja tulkinta sekä merkitysten määrittelemisen tapahtuvat – eivät vain yhteiskunnan – vaan nimenomaan subjektiivisen yksilötajunnan kautta.

Kehityspsykologian rinnalle muodostettu toiminnan teoria muodostaa nähdäkseni varteenotettavimman osan kulttuurihistoriallisesta psykologiasta. Myös siinä nojaudutaan

⁴⁹⁷ Esimerkiksi Markus Lammenrannan paljon oppikirjana käytetyssä teoksessa *Tietoteoria* (1993) ei marxismi-leniniläistä tietoteoriaa eikä sen luoja mainita millään tavalla. Myöskään Riku Jutin huolellisesti kirjoitetussa tietopin perusesityksessä *Tiedon filosofia antiikista nykyaikaan* (2013) ei Marxista, Leninistä eikä marxilais-leniniläisestä tietopinista puhahdeta edes puolen sanan vertaa. Tulkitsemisen tilannetta niin, että kyseinen oppijärjestelmä ei ”ulkoa sisään” teeseineen ja spekulatiivisine oletuksineen ”negaatioiden negaatioista”, määrän muuttumisesta laaduksi ja todellisuuden progressiivisesta kehittymisestä nauti kriittisen tieteellisen filosofian luottamusta.

Tämän ei tietenkään pitäisi tarkoittaa, että koko ajattelutapa tai siihen liittyvä historia olisi torjuttava, vaikka siinä onkin paljon kyseenalaista ja spekulatiivista ainesta. Historian kieltäminen on sekin defensivistä, ja voihan myös neuvostopsykologiaan sisältyä edelleen kehittämiskelpoisia puolia.

⁴⁹⁸ A. N. Leontjev teoksessaan *Probleme der Entwicklung des Psychischen* (1975). Viitattu Klaus Weckrothin teoksesta *Toiminnan psykologia* (1988, s. 86–87).

marxilais-leniniläiseen ajatteluun,⁴⁹⁹ mutta tietoteorian painottamisen sijasta korostetaan enemmän toiminnan yhteiskunnallisuutta, sen liittymistä kulttuuriin. Tällöin ei yritetä niinkään enää selittää (pois) ihmisyksilön mieltä kuin avata kysymystä, miten ihmis-yksilöiden pitäisi nähdä oma toimintansa muiden yksilöiden toiminnan kokonaisuudessa, jotta se näyttäisi järkeen käyvältä. Tämä toiminnan psykologiana tunnettu ajattelutapa on nähdäkseni elinvoimaisempi osa Vygotskin perinnöstä, ja se soveltuisi tietoteoriaa paremmin myös Meadin ajattelun vertailupariksi.⁵⁰⁰

Lev Vygotski kuoli ennen Stalinin vainojen alkamista, joten ”vainotuksi joutuminen” ei kelpaa perusteeksi argumentoitaessa sen käsityksen puolesta, että Vygotskin ajattelu ei olisi ollut ainakin osittain poliittisesti värittyä ja ajan yleisen toimintaympäristön, eli kommunistisen yhteiskunnanäkemyksen leimaamaa. Vaikka Vygotskia pidettäisiin puolueideologian opponenttina ja ”trotskilaisena”, voidaan muistuttaa, että niin trotskilaisuutta, marxilaisuutta kuin leniniläisyyttäkin yhdistää yhteisenä nimittäjänä kommunismi, aivan niin kuin luterilaisuutta, katolisuutta ja ortodoksiaa yhdistää kristinusko. Leontjevia ja muita kulttuuriteoreettisen suuntauksen edustajia ahdisteltiin noin vuonna 1936 käynnistyneillä ajojahdeilla, mutta tämä ei merkitse, että he olisivat erityisesti vastustaneet neuvostotalitarismia tai että heidän ajatuksensa eivät olisi ohjautuneet tai olleet soveliaita myös poliittisesti. Ne eivät vain olleet ”oikealla tavalla” korrekkeja Stalinin ajan vallankäyttäjien mielestä. Lisäksi Vygotski, Leontjev ja Lurija rehabilitoitiin Stalinin ajan jälkeisessä Neuvostoliitossa 1950-luvulta lähtien, jolloin kriittinen tiede oli edelleen kieltojen alaisena, joten vallanpitäjille kelvatussaan heidän katsottiin edustaneen myös oikeanlaista ihmiskuvaa tai yhteiskuntateoriaa. Tosiasia on, että esimerkiksi Vygotski viittasi Marxiin, Engelsiin, Leniniin ja muihin sosialismin teoreetikoihin vain vähän. Kuitenkin esimerkiksi Alex Kozulin on maininnut Vygotskin painottaneen kollegoilleen, että mikäli haluaa rakentaa marxilaista psykologiaa, ei pitäisi vain hakea sopivia lainauksia hänen kirjoituksistaan vaan etsiä menetelmää, jota toteutettaisiin marxilaisessa hengessä.⁵⁰¹

Meadin ja kulttuurihistoriallisen neuvostopsykologian rinnastamisessa tulisi olla varovainen ajattelijoiden hyvin erilaisen taustan vuoksi. Jo pääluvun 4 alkupuolella argumentoin, että Meadin havainnonpsykologia perustui lähinnä brittiempiristien ja kantilaisen transsendentaalifilosofian arvostelemiseen. Vaikka sen innoittajina olivatkin empiirisen tieteen havainnot ihmisen psyyken kehityksestä (samoin kuin Vygotskinkin), Meadia ja neuvostopsykologeja jäi erottamaan se, ettei Meadin ajatteluun liittynyt poliittisluonteisia

⁴⁹⁹ Toiminnan teoriansa liittymistä tajunnan heijastusteoriaan A. N. Leontjev selittää teoksensa *Toiminta, tietoisuus, persoonallisuus* (1977) sivulta 52 alkaen.

⁵⁰⁰ Toiminnan psykologiaa on kehitellyt erityisesti Klaus Weckroth samannimisessä kirjassaan vuodelta 1988.

⁵⁰¹ Vygotskin kieltämisestä Neuvostoliitossa ja hänen rehabilitoinnistaan ks. esim. Vilma Hännisen artikkelia ”Lev Semjonovitš Vygotski – Tietoisuuden kulttuurihistoriallinen kehitys” vuodelta 2001 (s. 81–82). Nuoren Vygotskin suhteesta marxilaisuuteen ks. Alex Kozulinin johdantoa ”Vygotski in Context” Lev Vygotskin teoksessa *Thought and Language* (1986, s. xi–lvii). Suomessakin vieraillut Nikolaj Veresov puolestaan kirjoittaa artikkelissaan ”Marxist and non-Marxist aspects of the cultural-social psychology of L. S. Vygotski” (2005, s. 31–32), että ”*Marxist philosophy undoubtedly exerted a great influence on various aspects of Vygotsky's ideas*”, ja keskeiseksi jää vain pohtia, minkä tyylisuunnan edustaja hän oli: ”*Thus, when we speak about Vygotsky and Marxism we should ask what kind of Marxism we mean?*” Veresov päättää (s. 46) Vygotskin marxilaisuutta arvioivan tarkastelunsa Stephen Toulminia lainaten kyynissävyiseen toteamukseen: ”*In saying that ‘Vygotsky was more than happy to call himself a Marxist.’ (Toulmin, 1978), we should also add that it was a mournful happiness.*”

vaikutteita sosialistisista tai kommunistisista teorioista. Sitä paitsi myös yhdistävässä roolissa nähty havaintosuhde ulkoisen ja sisäisen todellisuuden välillä liittyy *kaikkeen* tietoteoriaan, esimerkiksi fenomenologiaan. Leninin nimissä usein esitetty esimerkki juomalasin tematisoimisesta vaikkapa heitto-esineeksi tai perhosen säilytyspaikaksi olikin ominainen nimenomaan Edmund Husserlille, joka tunnetaan tematisoimisen ajatuksen esilletuomisesta fenomenologiassaan.⁵⁰² Pyrkimykset tulkita Meadia ”ulkoa sisään”-teorian kautta osoittavat tulkitsijoiden tukeutumista etupäässä neuvostopsykologian sovellutuksiin. Sama pätee Meadin ja Marxin yhdistämiseen.⁵⁰³ Kyllä Mead oli ensisijaisesti hegeliläinen ajattelija minäkonseptiossaan ja historianfilosofiassaan.

Mitkä sitten ovat syitä siihen, että päädyin rajaamaan Vygotskin kehityspsykologian tämän tutkimuksen ulkopuolelle ja jättämään myös Leontjevin osuuden rajauksenomaisen maininnan varaan? (1) Pääsy liittyy *ajatussisältöihin*. Transsendentaalifilosofiaan ja dialektiseen materialismiin liittyvistä erilaisista puolista olen maininnut perinteisen *pro et contra* -tarkastelun vaatimuksen mukaisesti, mutta muutoin dialektiseen materialismiin kohdistamani kritiikki on osa totalitarismien arvosteluani. Toinen (2) keskeinen peruste vertailujen rajaamiselle tähän ekskursioon on se, että Meadin ja Vygotskin välillä ei ollut *historiallisia vaikutusyhteyksiä*. Tietenkin myös paraleelleja ja analogioita osoittava tutkimus voisi olla ansiokasta, ja siinä olisi yksi mahdollisuus tehdä lisää tutkimusta. Mutta silloin Vygotskin kehityspsykologiaa ja Leontjevin toimintateoriaa tulisi täydentää nimenomaan symbolisen interaktionismin niillä puolilla, jotka tähdentävät kielellisen vuorovaikutuksen symbolisuutta, minuuden yksilöllistä puolta sekä merkitysten tulkinnanvaraisuutta ja subjektiivisuutta. Kolmas (3) peruste kulttuurihistoriallisen psykologian poissrajaamiselle on siinä, että Meadista ja marxilaisesta tutkimuksesta on saatu riittävästi näyttöä *jo*. Aiheesta kirjoitettiin tutkimuksia 1970- ja 1980-luvuilla, jolloin aihe koettiin muodikkaaksi, ja siksi olen halunnut välttää toistamasta ”Marx and Mead”-tutkimuksissa edustettua ajattelutapaa.

Tämä ei ole suinkaan ensimmäinen kerta, kun yliopistoissa pohditaan, onko marxismia hyödynnetty tutkimuksessa liikaa, liian vähän vai sopivasti – tai mikä olisi sopivuuden ”oikea” määrä. Myös ”väärinymmärtäjien” määrä on vuosien myötä kasvanut. Ehkä tämä kertoo siitä, että tietyt puheenaiheet pitävät pintansa ajasta aikaan, ja *nihil sub sole novum*.

Historiallisen totuuden kannalta on joka tapauksessa tärkeää muistaa, että ajallisen esiintymisjärjestyksen vuoksi amerikkalaista pragmatismia (kuten Meadin filosofiaa) ei voida esittää eurooppalaisen (kuten neuvostopsykologisen) toimintateorian muotona, mutta myöhempi eurooppalainen toimintateoria voidaan esittää amerikkalaisen pragmatismien erikoistapauksena. Yhteistä Meadille ja myöhemmälle eurooppalaiselle toimintateorialle on, että Meadin pragmatismissa ajattelu ei selittänyt toimintaa, vaan toimintaa pidettiin alkuehtona, lähtökohtana ja kyseenalaistamattomana perustana kaikelle muulle, myös tieteelliselle ajattelulle. Meadin pragmatismissa toimintaa ei yritetty selittää tieteelli-

⁵⁰² Esimerkiksi Antti Eskola kirjoittaa teoksessaan *Persoonallisuustyypeistä elämäntapaan* (1985, s. 134–135 ja 188) ikään kuin tematisoinnin ajatus olisi lähtöisin nimenomaan Leniniltä tai Eskolan viittaamalta P. J. Galperinilta, jonka teosta *Johdatus psykologiaan* Eskola on käyttänyt lähteenään. Tosiasiassa tematisoinnin idea oli pitkälti saksalaisen fenomenologian innovaatio, jota sovelsivat muiden muassa Edmund Husserl ja Aron Gurwitsch. Ks. Markku Satulehdon tutkimusta *Elämismaailma tieteiden perustana* (1992, s. 100–109).

⁵⁰³ Ks. esim. Tom W. Goffin teosta *Marx and Mead* vuodelta 1980.

sesti, vaan toimintaa itseään pidettiin selityksenä tieteelle ja muulle ajattelulle sekä kulttuurille. Hieman samantyyppinen ajatuskulku sisältyy – paitsi tässä luvussa käsiteltyyn kulttuurihistorialliseen neuvostopsykologiaan – myös Martin Heideggerin käsitykseen, että oleminen kaikkine käytännöllisine suhteineen edeltää ajattelemista.

Tällaiset näkökannat voivat osoittautua ensi katsomalta herättämästään eleganssin vaikutelmasta huolimatta melko vulgaareiksi, sillä niiden mukaan onnistunutta tai hyödyllistä toimintaa pidetään osoituksena hyvästä ja johdonmukaisesta ajattelusta. Tällainen asennoituminen on yleistä pragmatismille laajemminkin, ja se kaatuu jo seuraavaan tosiasiasta: jotta toimintaa voitaisiin pitää ”onnistuneena” tai muutoin menestyksellisenä, pitäisi ensin määritellä onnistuneen toiminnan tunnusmerkit, mikä puolestaan on ajattelua vaativa tehtävä. Toiseksi, ajattelun *järkevyyttä* ei voida johdella toiminnasta, sillä toiminta on pitkälti joko satunnaistekijöiden tai yhteiskunnallisten lainalaisuuksien, riippuvuussuhteiden ja normien sekä ideologioiden rasittamaa. Pahimmillaan kyseinen ajattelutapa johtaisi suureen epä-älyllisyyteen, ja sen vuoksi minun on edelleenkin yhdyttävä J. E. Salomaan jo edellä siteeraamaani toteamukseen, jonka mukaan jotakin arvostelmaa ei voida pitää totena siksi, että se hyödyttää toimintaa, vaan päinvastoin se hyödyttää toimintaa siksi, että se on tosi. Näin ollen totuutta tavoittelevan toiminnan tieteellinen rationaliteetti ja moraalinen perustelu eivät voi olla toiminnassa tai kanssakäymisessä itsessään vaan niitä edeltävässä järkipäisessä ajattelussa ja reflektiossa, jonka keskiössä on arvotuksia ja valintoja suorittava yksilöllinen komponentti.

7.4. Mead ja etiikan mahdollisuus

Mead oli sekä kielifilosofinen, metodologinen että poliittinen universalisti, sillä hän tähtäsi yleispätevään merkityksenteoriaan, luonnontieteiden mallin mukaiseen ihmistutkimuksen menetelmään ja yleismaailmalliseen yhteiskunta-ajatteluun. Mutta oliko hänellä yleistä moraalifilosofiaa tai etiikan teoriaa? Olen jo vastannut näihin kysymyksiin osoittamalla, että moraalin mahdollisuus sisältyi Meadin johtelevaan demokraattiseen ja valitusoptimistiseen yhteiskuntafilosofiaan. Sen sijaan varsinaista etiikan teoriaa Mead ei luonnostellut. Tämä ei kuitenkaan merkitse, etteivät Meadin tarkoitukset ja päämäärät olisi olleet eettisiä.

Meadin lukeminen eettiseksi ajattelijaksi olisi kuitenkin harhaanjohtavaa sikäli, että Mead ei teorionut etiikan alueella. Sen sijaan hän tutki niiden sosiaalisten suhteiden kenttää, jossa ihmiset tekevät moraalisia päätöksiä. Tällöin on tärkeää erottaa normit moraalista ja moraalista etiikasta. Tätä yhteiskuntatieteilijät eivät yleensä ole tehneet riittävän selvästi. Normeista, ovatpa ne muodollisia juridisia normeja tai sosiaalisia normeja, ei voida johdella moraalista eli käsityksiä siitä, mikä on oikein tai väärin. Niistä ei voida johdella myöskään etiikkaa, eli näkemyksiä siitä, mikä on hyvää tai pahaa sinänsä.

Normit ovat lisäksi eri asioita kuin arvot ja arvostukset. Arvot kuuluvat eettisen harkinnan tasolle ja liittyvät hyvän ja pahan erottamiseen. Arvostukset puolestaan liittyvät moraaliseen tasolle, jolla ihmiset luovat subjektiivisia arvostuksiaan oikeasta ja väärästä. Normit taas ovat tapoihin tai tottumuksiin liittyviä käyttäytymisen tai sovinnaisten asennoitumisen muotoja. Johonkin tiettyyn aikaan ovat voimassa kansan enemmistömielipiteiden mukaiset lait ja normit ja toisena aikana taas diktaattorien säätämät lait ja normit.

Normeista ei voida johdella arvostuksia eikä arvoja. Sen sijaan arvojen reflektiosta, eli hyvän sekä pahan analyysistä (etiikasta), voidaan johdella se, mikä on oikein tai väärin (moraali) ja siitä edelleen se, minkä pitää olla laillista tai laitonta (juridiikan normit) tai sovelista tai epäsovivaa (sosiaaliset normit). Tässä suhteessa esimerkiksi Hans Joasin virhe on kätkeytynyt siihen, ettei hän ole nähnyt arvojen, arvostusten ja normien välistä eroa riittävän selkeästi. Siksi myös Meadista on ollut helppoa valjastaa poliittisten tarkoituserien edustaja. Arvot, arvostukset ja normit ovat sekoittuneet jo Meadin omassa yhteiskuntafilosofiassa, joten ei ihme, jos eivät sitten hänen ajatustensa soveltajien keskuudessa, ja tilalle on asetettu pelkkä normatiivinen eetos.

Entä mitä merkitystä Meadin poliittisten ulottuvuuksien tulkinnoilla lopultakin on? Niiden herättämien vastaväitteiden kautta artikuloituu Meadin viesti ajallemme. Sikäli kuin mitään marxismin tapaista suurta teoriaa, jonka taakse voisi vetäytyä piiloon, ei enää ole – ja kun historiallisten kehityskertomusten kannatus on vähentynyt – tutkimusvastuu ja metodologinen reflektio ovat palanneet takaisin tutkijoille. Niiden toteutuminen liittyy historian painolasteista irtautumiseen, mistä Mead muistuttaa teoksessaan *The Philosophy of the Present*. Sikäli kuin kukaan ei voi palauttaa mieleen menneisyyden kokemuksia ajattelematta, mitä hänestä itsestään on tullut, yhteiskunnan tutkijat voisivat lopettaa tulkitsemasta historian virheitä nykypäivän opetusten kautta.⁵⁰⁴

Tämä liittyy Meadille aktualisoituneisiin presentismin ja lopputulosharhan ongelmiin (ks. tämän tutkimuksen s. 182 ja 239–241). Marxilaista retoriikkaa soveltaen asian voi sanoa niin, että Mead yritti apinaa tutkimalla selvittää, mikä on ihminen, mutta tämä epäonnistui, koska aukkokohdat muutostekijöiden kehitysketjussa muodostuivat kielen ja tietoisuuden alkuperää koskien suuriksi. Myös toisen suuntainen selittäminen – pyrkimys ihmistä tutkimalla selvittää, mikä on apina – osoittautui ongelmalliseksi, sillä laadulliset muutokset moraaliseksi olennoiksi eivät olleet myöskään taannehtivasti paikannettavissa. Nämä pulmat liittyvät materialistisen reduktionismin ongelmiin. Sen enempää yksilöiden kuin yhteiskunnankaan moraalisuutta ei voida palauttaa pelkästään aineellisiin tekijöihin tai johdella niistä, eikä materialistinen universaaliteoria ole niin muodoin mahdollinen.

Erään tien kollektivismiin ongelmista vapautumiseen tarjoaa edelleen transsendentaalifilosofinen ajattelu, jolla symbolisen interaktionismin teoriaa voitaisiin täydentää, jotta se saataisiin vastaamaan liberaalin ja humanistisen ihmiskäsityksen ihanteita. Asian voi sanoa niin, että transsendentalisoituna symbolisen interaktionismin kieli- ja ihmiskäsitys soveltuisi paremmin myös toimijuuden teorian pohjaksi.

7.5. Totuuden lähestyminen

Sekä ideaalisen kommunikaation, symbolisen interaktionismin että jälkiwittgensteinilaisen kieliteorian tiedekäsitykselle oli ominaista teknisluonteinen näkemys kielen olemuksesta. Kieli ymmärrettiin järjestelmäksi, ja sitä tutkittiin verbaaliseen ja nonverbaaliseen viestintään jakautuneena ilmiönä. Kuitenkin myös Meadin alkuperäisenä ajatuksena oli tarkastella ihmisten välistä *vuorovaikutusta* eikä pelkkää kielellistä ”viestintää”.

Tämän näkökulman on nykyaikana nostanut esille Emmanuel Levinas, jonka mielestä

⁵⁰⁴ PP, s. 30.

intersubjektiivisuudessa eli ”subjektien välisyydessä” keskeistä ei ole sen enempää verbaalinen kuin nonverbaalinenkaan viestintä. Intersubjektiivisuutta ei pitäisi typistää myöskään ärsykkeistä ja reaktioista koostuvaksi interaktioksi eli vuorovaikutukseksi. Niihin kaikkiin liittyy mekanisoiva käsitys ihmisten kohtaamisesta.

Sen sijaan Levinas ajatteli, että tärkeintä ihmisten suhteissa on *olemisen* ei-kielellinen pohjavire, asenne, jonka mukaisesti lähestymme toisiamme. Se on eräänlainen intentionaalinen läsnäolon tila ja luonnehdittavissa *kontaktin* luomiseksi toiseen, tietynlaiseksi äänettömäksi *motiiviksi*, jonka vuoksi viestintää on olemassa ja lähestymme toista ihmistä. Tässä ajattelussa ihmisyyttä ei kuitenkaan hukuteta kanssakäymisen tai vuorovaikutuksen prosessiin tai toimintaan, vaan yksilöille perustetaan ratkaisijan rooli moraalivalintojen tekijöinä.

7.5.1. Miksi täydellisyyden tavoittelu epäonnistuu?

Levinas erotti toisistaan ”sanotun ja puhutun kielen” (*le dit*) ”sanomisesta” (*le dire*), jolla hän tarkoitti aktiivista kontaktin luomisen ja olemisen tilaa. ”Sanomiseen” sisältyy sanomisen koko intentionaalinen rakenne kielellisine ja ei-kielellisine akteineen sekä tuntemuksineen, kun taas ”sanotun” kielen parissa liikuttaessa inhimillisestä viestinnästä piirtyy esiin vain kielelliseksi kavennettu vuorovaikutus.⁵⁰⁵

Levinasin ajatukset voivat tuoda mieleen Ferdinand de Saussuren jaottelun puhuttuun kieleen (*la parole*) ja merkkijärjestelmään (*la langue*), jotka yhdessä muodostavat kielenkäytön (*le langage*), ja olenkin käsitellyt aihetta teoksessani *Dialoginen filosofia*.⁵⁰⁶ Levinasin mielestä sekä puhuttu kieli että merkkijärjestelmä kuuluvat molemmat ”sanotun” alaan eivätkä ”sanomiseen”, jolla hän tarkoitti viestinnän taustalla vallitsevaa alkutilannetta, eräänlaista olemisen tai läsnäolon tilaa, joka luo perustan kaikelle kontaktin muodostamiselle. Eroa voidaan havainnollistaa esimerkiksi näyttelijäntyöllä: näyttelijän on ennen ensimmäistäkään sanaa luotava kontakti vastaanäyttelijään tai yleisöön.

Tässä mielessä kontakti liittyy ”sanomiseen”. Myös Mead näyttää tarkoittaneen vuorovaikutuksella, ”jota ei voida jakaa osatekijöihin”, samantyyppistä kanssakäymisen, läsnäolon ja kontaktissa olon tilaa. Käsitykseni mukaan Mead olisi voinut päätyä kielinäkemysissään vastaavanlaisille linjoille kuin Levinas hänen jälkeensä, ellei Meadin omaa teoriahistoriaa olisi rasittanut behavioristinen ja mekanistinen tieteenihanne. Meadin pehmeneminen kielen ja kokemuksen yhteydelle tulee näkyviin Meadin *skeeman* (*schema*) käsitteessä, jota hän käytti noin vuonna 1910 painoon toimittamissaan psykologisissa esseissä. Skeeman käsitteessä yhdistyvät kielellinen ja kehollinen toimijuus, semanttiset merkitykset ja arvomerkit sekä kielellinen ja esikielellinen taso keskenään. ’Skeema’ viittaa kokonaisuuteen, jossa kielelliset merkitykset sisältävät arvomerkit ja joka on astunut voimaan siksi, että kieli on syntynyt toiminnan korvikkeeksi.⁵⁰⁷

⁵⁰⁵ Kommunikaation ei-kielellisiä taustaehtoja Emmanuel Levinas analysoi teoksessaan *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* vuodelta 1974.

⁵⁰⁶ Emmanuel Levinasin ajattelusta ja kielikäsitteistä ks. teokseni *Dialoginen filosofia* (2003 ja 2008) lukua 3.

⁵⁰⁷ George H. Mead kirjoituksessaan ”The problem of comparative psychology” Mary Jo Deeganin toimittamassa teoksessa *Essays in Social Psychology* (2001, s. 53).

Meadin myönnytykset kielen käyttötilanteiden huomioon ottamiselle tulivat näkyville hänen pragmatismissaan. Hän ei tosin uhrannut ajatuksia ihmisten väliselle ”lähestymiselle, läheisyydelle tai koskettamiselle” eikä yleensääkään tunteenomaisille tekijöille vuorovaikutuksessa, kuten Levinas, mutta myös Meadin ajattelun pohjalta voidaan piirtää karttaa filosofien rakastamasta *totuuden lähestymisestä*.

Jos Mead olisi omaksunut transsendentaalifilosofisen ajattelun, myös hän olisi voinut myöntää kielikäsitteissään, että merkitykset eivät ole tyhjentyvästi määriteltävissä ja ettei kieliuiversalismille ominaista täydellistä ymmärtämistä tai ideaalista kommunikaatiota voida saavuttaa. Levinasin ajattelu on tältä kannalta valaisevaa, koska hänen mielestään ihmisruumiin rajapintojen koskettaminen vakuuttaa ihmiset toistensa ajatusten saavuttamattomuudesta ja siitä, että toisen ihmisen merkityskonstituutio jää perimmältään arvoitukseksi. Juuri tämä kielifilosofiaankin säteilevä havainto ohjaa suhtautumaan toiseuteen eettisesti, arvostavasti ja kunnioittavasti.

Levinas katsoi, että eettisyyden takaisi parhaiten se, jos toiset ihmiset nähtäisiin muista erillisen kokemusmaailmansa vuoksi ”transsendenteina” ja siten mahdottomina haltuunotettaviksi. Levinas puhui ”näkymättömän näkemisestä näkyvässä” ja esitti, että toisen ihmisen kasvot (*le visage*) ovat se piirre ihmisessä, joka osoittaa, että yksilö on toiselle ihmiselle perustavasti muuta kuin itse on tai ovat luonnonoliot. Hän kuvaili asiaa niin, että Kasvot ovat Jälki, joka paljastaa, että Toinen on itselle aina jotain vierasta mutta tuttua, määrittelemätöntä.⁵⁰⁸ Sen sijaan totuuden tavoittelu todellisuudesta tai toiseudesta on Levinasin mukaan tuomittu epäonnistumaan yhtä selvästi kuin semanttisen universalismin ja tyhjentävän kieliteorian luonnostelu.

Myös Heideggerin fundamentaaliontologia liittyy asiaan sikäli, että toinen ihminen voidaan ymmärtää toiseksi *vasta oman olemassaolon kokemisen kautta*. Mikäli ei koe omaa olemassaoloaan, on vaikea tunnustaa myöskään toisten ihmisten ja muun todellisuuden olemassaoloa. Pelkkä älyllis-rationalistinen todistus oman olemassaolon puolesta ei näytä riittävän, ja parhaiten oman olemassaolon voikin kokea *suhteessa toiseen ihmiseen*. Toiseussuhde luo tällöin samanaikaisesti sekä kokemuksen omasta olemassaolosta että erillisyydestä – ja niiden tuloksena lopulta myös inhimillisestä yhteenkuuluvuudesta.

Pohjan ihmisten väliselle ymmärtämiselle luo siis yksilöiden välisten erojen ja erillisyyden tunnustaminen. Parhaiten se tapahtuu kehollisen kokemisen kautta, sillä kehon ääriiivoja vasten ihmiset voivat saada välittömän kokemuksen siitä, että he ovat erillisiä yksilöitä. Tätä kautta olemassaolon kokeminen on rajakokemus, joka luo pohjaa myös etiikalle. Ymmärtäessämme, että toinen ihminen on suvereeni ja itsemääräävä olento, aivan niin kuin oma itsekkin on, voimme käsittää, että toiseen ihmiseen kohdistuvat hallinta- ja valtapyrkimykset ovat pohjimmiltaan epäeettisiä. Tätä kautta olemassaolon kokeminen ja sen taustalla oleva yksilöllisyysajattelu luovat perustan etiikalle. Ne toimivat ikään kuin varoitusmerkkeinä ja kertovat, miten ihmisiä *ei* pitäisi kohdella. Tällainen *via negativa* ei luonnollisestikaan yksin riitä yhteiskuntamoraalin luomiseksi, vaan lisäksi tarvitaan sopimuksia ja sovittelua. Ne taas ovat vaikeita toteuttaa, ellei pohjana pidetä yksilöiden erillisyyttä, itsemääräämisoikeutta, vapautta ja suvereeniutta.⁵⁰⁹

⁵⁰⁸ Emmanuel Levinas teoksessaan *Totalité et infini* vuodelta 1961.

⁵⁰⁹ Olen käsitellyt kysymystä tarkemmin teoksessani *Dialoginen filosofia – Teoria, metodi ja politiikka* (2003 ja 2008).

Tärkeää on huomata, että Levinasin mielestä toiseus on perustavampi kategoria kuin erilaisuus. Kohdatessamme toisen *toisena ihmisenä* meillä on vastassamme vieraus, outous ja transsendenttius, joiden vuoksi olemme epävarmoja, ja siksi joudumme usein odottamaan pitkiäkin aikoja ennen kuin opimme tuntemaan toisen ja voimme sanoa, että meillä on hänestä jotakin tietoa. Sen sijaan kohdatessamme toisen *erilaisena* olemme jo kohdanneet toisen ihmisen, mutta nyt opettelemme ymmärtämään, *millä tavalla* hän on erilainen: esimerkiksi sukupuolen, rodun, uskonnon tai kielen mukaan. Käytännössä toiseuden ja erilaisuuden kategoriat menevät usein sekaisin, ja pelkkää erilaisuuden tutkimista pidetään toiseuden filosofisena tutkimisena. Kuitenkin meidän olisi ensin pohdittava, mitä on *toinen toisena ihmisenä*, ja vasta sen jälkeen voimme edetä tutkimaan *toista erilaisena*, sitä, mitä on olla jollakin erityisellä tavalla toinen, erilainen.

Jos pelkkää erilaisuuden tutkimista pidetään toiseuden tutkimisena, on vaara, että kaikkia keskenään ei-erilaisia pidetään keskenään samanlaisina ja päätellään, ettei tapa, jolla *he* kohtaavat toiseuden, ole pohtimisen arvoinen. Erilaisuuden tutkimisen nimittäminen toiseuden tutkimiseksi peittää sen, että olemmepa erityispiirteiltämme millaisia tahansa, meitä yhdistää ja erottaa jo pelkästään se, että olemme ihmisiä. Tällöin kysymys on olemisen yleisten perusteiden tutkimisesta, jota Martin Heideggerin filosofiaan viitaten kutsutaan *Dasein*-analyysiksi.⁵¹⁰ Mikäli tutkimme ihmisten suhteita näin, filosofian keskeinen kiinnostuksen aihe ei ole toisen erilaisuus vaan toiseus.

Pitämällä toiseuden kohtaamista ihmistieteiden perustavana lähtökohtana voidaan esittää kritiikkiä myös niihin toiseusfilosofioihin nähden, joissa minän ja toisen ajatellaan *liittyvän* kaksilosubjektiksi tai ”dyadiksi”.⁵¹¹ Levinasin mukaan toisen kohtaamisessa ei ole kyse siitä, että ihmissuhteissa inhimillinen minuus muuttuisi jonkin tietyn ihmisen suhteen rakennetta tai olemusta vastaavaksi. Usein ajatellaan, että toisen ihmisen pitempiaikainen tunteminen johtaa minuuksien yhdistymiseen. Oma näkemykseni on, että suhde toiseen ihmiseen jää suhteeksi toiseen aivan riippumatta siitä, kuinka läheinen toinen ihminen on tai mikä toiseuden paikan elämässä täyttää. Toiseussuhteen annettavuus ja ohittamattomuus eivät toisaalta merkitse, että ihminen olisi yksin eläessään olemuksellisesti puutteellinen tai vajaa kuin jokin ”puolilo”.

Vaikka suhde toiseuteen onkin välttämätön ihmisen psyykkisen kehityksen ehtona, omasta mielestäni *mikään tietty ihmissuhde* ei voi tehdä elämää täydelliseksi tai poistaa ihmisenä olemiseen liittyviä toiseuden kysymyksiä. Siksi olisi virheellistä tarkentaa ihmi-

⁵¹⁰ Suomessa *Dasein*-analytiikkaa on kehittänyt erityisesti Lauri Rauhala teoksessaan *Hermeneuttisen tieteenfilosofian analyysseja ja sovellutuksia* (2005, s. 125–155).

⁵¹¹ Viitataan Georg Simmelin (1855–1918) ja Émile Durkheimin tapaan käsittää ihmissuhteet objektiiviseksi todellisuudeksi. Molemmat hyödynsivät dyadin käsitettä. Ajatus dyadista on peräisin Aristoteleen ”Metafysiikka”-kirjasta (I, 990b20), jossa se tarkoittaa ’kakseutta’. Hänellä kysymys liittyi ideaopin kritiikkiin, voiko kakseus olla osallinen kakseuden ideasta olematta osallinen yhteen ideaan.

Mikrososiologina ja urbanistina tunnetuksi tullut Simmel laajensi dyadin ajatusta myös triadin käsitteen avulla. Hänen mukaansa kolmannen osapuolen mukaantulo laajentaa ihmisten suhteen sopimuksia edellyttäväksi yhteiskunnalliseksi suhteeksi, jonka voimassapito edellyttää uskoa todellisuuden objektiivisuuteen. Tällainen suhde ei ole välttämättä esineellinen, jollaiseksi se muuttuu esimerkiksi rahan epäpersonifioivan vaikutuksen vuoksi. Ks. Simmelin teosta *Soziologie* vuodelta 1908. Mead kiinnostui Simmelin ”Rahan filosofiasta” laatien teoksesta arvostelun ”Review of *Philosophie des Geldes* by Georg Simmel” *Journal of Political Economy* -aikakauskirjaan numero 9/1900–1901 (s. 616–619). Meadista ja Simmelistä on kirjoittanut muiden muassa Birgitta Hohenester artikkelissaan ”Dyadische Einheit – Institutionalisierte Gemeinsamkeit als Grundlage der Ehe im modernen Lebensverlauf” vuodelta 1998.

sen toiseussuhde tarkoittamaan vain jotakin tietynlaista ihmissuhdetta, kuten parisuhdetta tai perhesuhdetta, ja ajatella, että toiseuden merkitys näkyisi selvästi vain niiden kautta.

Toisaalta olen puolustanut näkemystä, että ihmisen elämä voi löytää *merkityksen* sikäli kuin se on yhteydessä toisiin ja tavoittelee toiselle tai toisille tärkeitä päämääriä. Paitsi että kyseessä on silloin mitä lihallisin ja arkitodellisin filosofia, voisivat toteutua myös ne tavoitteet, jotka Kant sisällytti 'ihmisyyteen päämääränä sinänsä'. Ne ovat itsen täydellisyys ja toisen onnellisuus.⁵¹²

7.5.2. Tietäminen raja-arvona

Paradigmojen näennäisestä kaukaisuudesta huolimatta edellä edustamani kanta liittyy nykyisen kriittisen realismin tieto- ja totuuskäsitykseen. Tieteenfilosofiassa on usein esitetty näkemys, että totuus on tärkeä päämäärä, vaikka sitä ei voidakaan saavuttaa. Tämä saattaa tuntua ristiriitaiselta, sillä miksipä tavoittelisimme mitään, minkä tiedämme olevan saavuttamatonta. Totuutta on kuitenkin pidettävä tieteen ja filosofian päämääränä, sillä on parempi kulkea kohti totuutta kuin epätotuutta. Samanaikaisesti on vain hyväksyttävä se, että objektiivista totuutta ei voida koskaan tavoittaa. Tämä raja-arvomainen käsitys totuuden luonteesta palauttaa tieteen inhimillisille kohtaamispinnoille ja muistuttaa tiedon relatiivisuudesta ja subjektiivisuudesta.

Näkökanta vastaa hyvin sekä nykyisten pragmatistien, fenomenologien että eksistentssihermeneutikkojen näkemyksiä tieteen, totuuden ja tiedon luonteesta. Teoriat totuuden lähestymisestä sisältävät ideoita sekä aktiiviseen todellisuuden tarkasteluun perustuvista kriteerifilosofioista että passiivisemmista ymmärtämisen mahdollisuuden tarkasteluista.⁵¹³ Vaikka esimerkiksi kriittinen realismi ei olekaan etiikan teoriaa eikä sisällä eettistä teoriaa ihmisestä, siihenkin liittyy eettisiä seurauksia, sillä se torjuu ajatuksen yhden yhteisen totuuden löytämisestä. Tämän mukaan totuuden ei katsota olevan saavutettavissa, vaan ajatellaan, että se, mitä pidetään totena, riippuu tavoista, joilla todellisuutta tarkastellaan.

Ei siis ole väärin sanoa, että todellisuus on olemassa, mutta sen tavoittamattomuudesta johtuu, että totuus on teorioiden "sisäistä" ja teorioiden avulla totuutta *lähestytään rajatta*. Tietämistä voidaan kuvata raja-arvona, jossa päämääränä pidetään yhteisymmärrystä. Sen sijaan oletus, että yhteisymmärrystä vastaisi jokin yliyksilöllinen subjektiviteetti, johon tieteenharjoittajien pitäisi samastua, veisi perustan totuuden tavoittelulta itseltään. Koska teoriat syntyvät näkemyserojen lausumisesta ja niiden perustelemisesta, ajatus tieteestä yksimielisenä sosiaalisena yhteisönä ei edistäisi totuuden kriittistä tavoittelua.

Symboliselle interaktionismille ominainen yleistyneen toisen käsite ja yliyksilöllisen subjektin oletus eivät johdakaan harhaan, mikäli ne oivalletaan ymmärtämisen tilanteita ja päämääriä kuvaileviksi idealisaatioiksi. Mutta ne saattavat muuttua vaarallisiksi aseiksi, jos niitä pidetään objektiivisina kuvauksina tiedeyhteisöstä tai velvoittavina normeina tieteenharjoittajille. Sosiaalisten normien olemassaolo ei takaa tieteen eettisyyttä, mutta

⁵¹² Ks. Immanuel Kantin analyysia *Käytöllisen järjen kritiikin* (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788) ensimmäisessä kirjassa (§ 3–8).

⁵¹³ Totuuden lähestymisestä ks. esim. Ilkka Niiniluodon teosta *Totuuden rakastaminen* vuodelta 2013.

sosiaaliset normit saattavat kaventaa tieteen vapautta sekoittamalla tieteeseen elämäntapoina tai aatejärjestelminä esiintyviä ideologioita.

Entä miten asia on Meadin ajattelua, symbolista interaktionismia ja pragmatismia koskevassa tapauksessa: ovatko objektiminän, sosiaalisuuden tai yleistyneen toisen käsitteet sekä niihin liittyvät tematisoinnit hyviä? Ovatko ne hyödyllisiä tai käyttökelpoisia? Miten ne mahdollisesti ”toimivat”? Kuinka niiden avulla ajatteleva vaikuttaa asenteisiimme ja elämännäkemyksiimme? Kaikessa universalistisuudessaan nämä käsitteet eivät ole nähdäkseni ehdottoman harmittomia ja ymmärrystä lisääviä kuvauksia ihmisen tajunnan rakenteesta. Perustelen näkemystäni seuraavan luvun kysymyksenasetteluissa, joissa pohdin asiaa sekä subjektin kokemusmaailman että sitä ymmärtämään pyrkivän metodologian näkökulmasta.

Ihmistutkimuksen ja tieteenfilosofian teoreettisia ongelmia on nähdäkseni kolme:

1) *Kehäpäätelmä*

2) *Paradoksi*

3) *Äärettömyys*

Näihin käsitteisiin liittyvät ikuisuuskysymykset ovat filosofian perusainesta, mutta Meadin ajattelussa ne korostuivat erityisesti hänen hegeliläisyytensä osana. Niinpä kyseiset aiheet ovat mukana Meadin ajattelun tutkimisessa metodologisina apuvälineinä, kun pyrin dekonstruoimaan hänen näkemyksiään minuuden rakenteesta tekemällä vertailuja muun muassa Jacques Lacanin, Slavoj Žižekin ja Martin Buberin käsityksiin persoonan rakentumisesta.

8. Kahden aivan itsen kanssa

Kirjani edellisissä luvuissa olen perustellut, miksi sekä subjektina oleminen että objektina oleminen perustuvat kumpikin eräänlaiseen minuuden objektivoimiseen. Yksilöllisyyden ja yhteisöllisyyden olemuspuolet ihmisen minuudessa ovat – paitsi yksilöiden olemassaolosta tai kanssakäymisestä johdeltuja faktoja – myös seurauksia tutkimusotteesta: ihmisen tarkastelemisesta objektina, jolloin minuudesta erottuvat tarkastelija ja kohde.

Esimerkiksi meadiläinen ”itselleen oleminen” ja ”toisille oleminen” (itsen näkeminen toiseuden silmin) ovat suhteita, joiden kautta ihminen asettaa itsensä tarkastelun objektiksi. Näiden suhteiden mukaisesti toimiessaan ihminen arvioi sitä, mitä hän on itselleen, ja sitä, mitä hän on toisille.

Molemmat suhtautumistavat perustuvat itsen havainnoimiseen, *introspektioon*. Sana ”introspektio” tarkoittaakin ’sisäistä, tutkivaa katsomista’. Introspektiossa on kyse mielen sisäisestä itsen tarkastelemisesta. Sen sijaan *itsereflektio* on itsen heijastelemista muissa. Se on itsen tarkastelemista toiseuden kautta, sen mukaan, millaisia oman itsemme jälkiä tai merkkejä voimme lukea toisista ihmisistä: heidän eleistään, puheestaan, kasvoistaan tai teoistaan. Itsereflektio sisältää vuorovaikutusta ja liittyy läheisesti symboliseen interaktio-nismiin.

Tässä pääluvussa tarkastelen Meadin minäkonseptiota siihen liittyvien paradoksien, kehäpäätelmien ja äärettömyyden ongelmien valossa, ja osoitan ne perimmiltään hegeliläisiksi. Lähestyn aihetta myös nykyisen (itse)kriittisen mannereurooppalaisen ja jälkistrukturalistisen psykoanalyttisen teorian kautta ja pohdin, millä tavoin psykoanalyttisen teoriakuvan komponentit vastaavat Meadin minäkonseption hajoamista osiin. Esitän tukea väitteelleni, että minuuden hajoaminen eri puoliin on pohjimmiltaan näennäinen ja perin ideologinen ongelma, josta voidaan päästä yli luvun lopussa esitettävän ensimmäisen persoonan filosofian ja toimijuuden näkökulman kautta.

8.1. Introspektiosta itsereflektioon ja interaktioon

Behavioristit ovat usein tarkastelleet mieltä objektivoituna kohteena, jonka ulkopuolista todellisuutta he ovat pitäneet eräänlaisena mieleen itseensä sisältymättömänä ja erillisenä häiriötekijänä: ärsykkeenä. Tässä mallissa mieltä itseään on pidetty filosofisen solipsismin tapaan monadimaisena entiteettinä, joka voi toki tarkastella myös itseään introspektiivisesti, mutta itsehavainnointiin perustuvia tuloksia ei ole pidetty tieteellisesti todistusvoimaisina, vaan tutkimukseen on tarvittu juuri noita häiritseviä ärsyketekijöitä.

Myös Wilhelm Wundt teki kokeellista tutkimusta Leipzigiin jo vuonna 1879 perustamassaan laboratoriossa, mutta hänen lähestymistapansa oli laaja-alaisempi. Vaikka hän tutkikin mielen toimintaa ärsykkeistä ja reaktioista rakennetussa kaavassa, hän ei ollut introspektionisti. Sen sijaan hän ajatteli, että ihmisen tutkiminen voi olla *lajin omalta kannalta* yhtä aikaa sekä introspektiivista että reflektiivistä ja että korkeampia henkisiä

toimintoja voidaan selittää hengentieteen keinoin. Tämä erottelu näkyy Wundtin käsitteiden '*die Selbst-beobachtung*' (itsetutkiskelu) ja '*die Wahrnehmung*' (havainnointi) erossa. Ihmisyyden avautuu siis hengen sfääriin Meadille ominaiseen tapaan.

Se, että introspektioon ja itsereflektioon liittyvät subjektina ja objektina olemisen kysymykset nousivat esiin George H. Meadin ajattelussa, ei ole kovin ihmeellistä, sillä Mead sai vaikutteita Wundtilta. Behavioristit puolestaan vastustivat Wundtia, sillä he pitivät ihmisen itsetarkkailuun ja omaan todistukseen perustuvaa näkökulmaa epäluotettavana. Behavioristit katsoivat, että ollakseen tieteellistä tutkimuksen pitää perustua pelkkään ulkoisesti havaittavan käyttäytymisen mittaamiseen. Ihmisellä itsellään ei ole tämän mukaan käytettävissään muuta kuin introspektio, ja siksi luotettavan ihmistutkimuksen piti olla vain ulkoisesti havaittavien ärsykkeiden ja reaktioiden tutkimista. Heidän vaikutuksestaan psykologiassa alettiin keskittyä nimenomaan ihmisen ulkoisen käyttäytymisen tarkasteluun. Laadullisen tutkimuksen suosijat ovat puolestaan myöhemmin huomauttaneet behavioristeille, että luotettavinta tietoa ihmisistä on usein saatu kysymällä heidän näkemyksiään suoraan heiltä itseltään.⁵¹⁴ Monissa yhteyksissä olisi terapeutiseltakin kannalta hyväksi, että ihmiset toimisivat ”asiantuntijoina omissa asioissaan”, sillä tällaista asennoitumista voidaan pitää moraalisesti velvoittavana: tietoisuutta, elämänhallintaa ja vastuunottoa vaativana.

Mead puolestaan poikkesi behaviorismista siirtämällä itsehavainnoinnin *osaksi vuorovaikutuksen kehää* ja perustamalla merkityksenteoriaansa sen varaan, *miten tulkitsemme itseämme toiseuden kautta*. Siirtyminen behaviorismista kohti symbolista interaktionismia oli siirtymistä *introspektiivisestä* eli itsehavainnointiin nojaavasta ihmiskuvasta *itsereflektiiviseen* tutkimukseen, joka perustuu itsen heijastelemiseen toisissa, ja lopulta *interaktioon*, joka ottaa huomioon vuorovaikutukselliset tekijät viestinnässä.

8.1.1. Minuus itsehavainnoinnin kohteena

Sekä introspektio, itsereflektio että interaktio sisältävät minuuden *objektivoimisesta* eli kohteeksi asettamisesta johtuvan ongelman. Niin itsehavainnointi, itsen heijasteleminen toiseudessa kuin vuorovaikutuskin voidaan nähdä osana subjektina olemisen ja objektina olemisen vaihtelua. Aiheeseen liittyvien ongelmien voidaan katsoa juontavan juurensa itsehavainnointiin liittyvästä *kehämäisyydestä*, joka leimaa myös itsereflektiota ja interaktiota sekä niihin liittyvää ”itselle olemista” ja ”toisille olemista”.

Jo tämän kirjan alussa puhuin siitä, että ihmisen on mahdotonta ottaa itseään tarkastelun kohteeksi, sillä ihminen ei voi olla samanaikaisesti sekä tarkastelija että kohde. Tällainen *paradoksi* vaivaa lähes kaikkea ihmistutkimusta. Mikäli oletetaan, että ihmisen ajattelua luonnehtii intentionaalisuus eli suuntautuneisuus, kohteena ja tarkastelijana olemisen vaikeus käy entistäkin selvemmäksi. Kysymys koskee sitä, kuinka ihminen voisi suuntautua suuntautuneisuuteensa, kun tämä edellyttäisi, että ihmisellä pitäisi olla ajattelunsa sisältönä suuntautuneisuus, johon jälleen suuntauduttaisiin. Näin ihmisellä olisikin jo kokonaan toinen suuntautuminen ajattelunsa sisältönä ja niin edelleen loppumattomiin.

⁵¹⁴ Rom Harré ja Paul F. Secord teoksessaan *The Explanation of Social Behaviour* (1972).

Johtopäätöksenä tällaisesta lähtökohta-asetelmasta olisi, että itsehavainnoinnin suhteesta avautuisi *ääretön* järjestettyjen parien jatkumo eivätkä ajatuksemme voisi tavoittaa omia ajatuksiamme. Siitä itse asiassa johtuukin, ettemme voi tavoittaa myöskään minuuttamme introspektion kautta.

Kuitenkin minuutta tarkastellaan subjektina tai objektina sekä arkielämässä että ihmistä tutkivissa tieteissä. Lisäksi voimme pohtia sitä, mitä olemme itsellemme, ja sitä, mitä olemme muille. Kun tiede tutkii ihmistä, se voi nähdä ihmisen näiden suhteiden mukaisesti: ”itselleen olevana”, tietoisena ja itsemääräävänä olentona (eli subjektina) tai yksinomaan ”toisille olevana” kohteena (eli objektina). Koska myös tiede perustuu ihmisen ajatteluun, sekin minuutta tutkiessaan sisältää välttämättä introspektion suhteen: itsen tutkimisen kohteena. Tällöin kyse on tieteen omasta itsehavainnoinnista.

Kuten jo aiemmin totesin, sekä meadiläisen symbolisen interaktionismin että husserlläisen fenomenologian ongelmat olivat yhteisiä ja liittyivät hegeliläisyyteen, ja siksi ne voidaan myös ratkaista yhdessä. Tästä johtuu, että käyn seuraavassa läpi Edmund Husserlin fenomenologiaan liittynyttä problematiikkaa. Tämä on käsittääkseni täysin välttämätöntä, jotta voitaisiin ymmärtää niitä valuvikoja, jotka ovat vaivanneet myös Meadin merkityksenteoriaa ja minäkonseptiota sekä symbolisen interaktionismin teorioita.

8.1.2. Intentioiden objektivointi

Tarkastellessamme minuuttamme meille muodostuu itsestämme jokin intellektuaalinen *käsitys*, jonka voimme asettaa yhä uudelleen tarkastelun kohteeksi. Edmund Husserlin fenomenologiaan viitaten tätä käsitystä tai ajatussisältöä voidaan kutsua *noemaksi*.⁵¹⁵ Sana ”*noema*” juontaa juurensa kreikan kielestä, ja Husserl tarkoitti sillä intentionaalisen aktin *olemussisältöä* erotuksena aktin suorittamisen *tavasta*, jota hän kutsui niin ikään kreikan kieltä lainaten sanalla ”*noesis*”.⁵¹⁶ Intentionaalisella eli suuntautuneella ajattelun aktilla on siis sekä sisältö (*noema*) että laatu (*noesis*). Husserlin kehittelemän fenomenologian ongelmat vastaavat introspektioon liittyviä vaikeuksia, ja niiden vaihtoehdot ja ratkaisut ovat osa ihmistieteiden historiaa. Koska hyödynnän nyt Husserlin ajatuksia vain viitteellisesti intentionaalisuuden ja introspektion ongelman tarkastelussa, riittää, että tässä yhteydessä ”noemalla” ymmärretään ’intentionaalista ajatussisältöä’.

Husserlin tarkoitus oli keskittyä enemmänkin noemoihin eli havaitsemisen ajatussisältöihin ja käsitteelliseen ainekseen tietämisessä sekä todellisuuden tutkimisessa. Fenomenologisessa filosofiassa ajatellaan, että ihmisen tietoinen suhde maailmaan ei ole puhtaasti empiirinen vaan myös käsitteellisen aineksen välittämä. Tämän mukaisesti Husserl jakoi tieteet empiirisiin tosiasiatieteisiin, jotka ovat kokeellisia, ja olemustieteisiin, joiden piirissä pyritään käsitteelliseen tietoon ilmiöiden olemuksesta. Tällainen jako oli kuitenkin lähinnä hallinnollinen ja sellaisena keinotekoinen, sillä kokemuksellinen ja käsitteellinen

⁵¹⁵ Tällainen noeman käsitteen sovellutus saattaa vaikuttaa epätasälliselta verrattuna siihen merkitykseen tai tehtävään, jonka Husserl antoi ’noemalle’. Toisaalta tässä ei ole kyse ensisijaisesti Husserlin filosofian tutkimisesta. Jatkossa esitettävä Frege–Husserl-analogia on kuitenkin kielifilosofian perusaineksia ja sen yleisesti hyväksytty osa.

⁵¹⁶ Husserl esitteli noeman ja noesiksen käsitteet *Ideen*-teoksensa ensimmäisessä osassa vuonna 1913. Ks. *Husserliana*-sarjan editiota (1950, § 87).

komponentti sisältyvät kaikkeen tieteelliseen havaitsemiseen.

Analyyttisen kielifilosofian piirissä Husserlin noeman käsite on usein samastettu Gottlob Fregen (1848–1925) mielen (*der Sinn*) käsitteeseen, ja on nähty, että noeman asettaminen tarkastelun kohteeksi sisältää saman ongelman kuin mielen asettaminen yhä uusien tarkastelujen kohteeksi.⁵¹⁷ Kysymys on ensimmäisen ja toisen asteisen intention ongelmasta, siitä, miten intentionimme voivat suuntautua intentioihimme.

Selvitän asiaa lyhyesti Fregen ja Husserlin välisen vertailun kautta. Fregen merkityskonseptioon sisältyvät ensinnäkin *erisnimi*, toiseksi *olio*, johon viitataan, ja kolmantena *käsite*. Fregen mukaan erisnimi viittaa olioon siten, että erisnimen ja olion välistä viittaussuhdetta kutsutaan tarkoitteeksi, *die Bedeutung*. Erisnimen ja käsitteen välistä viittaussuhdetta Frege kutsui mieleksi, *der Sinn*.⁵¹⁸ Fregeä on yleensä tulkittu niin, että hänen käsitteensä *Sinn* vastaisi ilmaisun merkitystä. Luotaessa tämä viittaussuhde ensimmäisen kerran se voidaan merkitä *Sinn₁:ksi*. Pyrkimys nimetä tämä *Sinn₁* johtaisi kuitenkin siihen, että kohteeksi asettuisi äsken *Sinn₁:ksi* merkitsemämme mieli, ja näin erisnimen ja mielen välille pitäisi muodostua uusi mieli *Sinn₂* ja niin edelleen loppumattomiin. Tällä tavoin avautuvassa äärettömässä jatkumossa mieliä ei voitaisi tavoittaa lainkaan. Jos taas mielet ja merkitykset ymmärretään samoiksi, osoittautuu, että myös merkitykset karkaavat määrittelyjen ulottuvilta ja että semantiikka on siten tyhjentyvätöntä. Samantyyppinen äärettömän rekursion ongelma leimaa ihmisen suhdetta omaan minäänsä. Fenomenologiassa kohdattujen ongelmien kautta näkyy, että myös minuus pakenee introspektiivisen tavoittelun ulottuvilta. Äärettömään rekursioon liittyvää argumenttia ovat soveltaneet erityisesti analyyttiset kielifilosofit perustellessaan, miksi merkitysoppiakaan ei voida täysin määritellä.

8.1.3. Äärettömyyden ongelma fenomenologiassa

Fregen merkityskonseption kautta esiin piirtyvät ongelmat ovat keskeisiä intentionaalisuuden tutkimisessa sikäli, että hänen ajattelunsa pohjalta ihmisen intentionaalisuutta on usein rajoitettu tarkastelemaan vain kielifilosofisena kysymyksenä tai mielen sisäisenä tilana.⁵¹⁹ Fregen merkityksenteoriassa sulkeistetaan objektien olemassaolo, ja intentionaalisuus liitetään pelkkään semantiikkaan.

Fregen kannan voidaan nähdä ohjelmallistuneen Husserlin teoksessa *Ideen zu einer*

⁵¹⁷ Tätä mieltä on ollut esimerkiksi Dagfinn Føllesdal tunnetussa Fregen ja Husserlin vertailussaan ”Husserl’s notion of the noema” vuodelta 1969 (s. 680–687). Hänen mukaansa Fregen mielet vastaisivat Husserlin noemoja. Kuitenkin jo Husserlin *Ideen*-teoksen ensimmäisen osan (s. 244–246) perusteella on selvää, etteivät noemat ole samoja asioita kuin mielet tai merkitykset. Sen sijaan Husserl tarkoitti noemalla sitä, *millaisena jokin havaitaan*. Tästä johtuu, että noemat sisältävät pelkän merkityssisällön ohella myös toissijaisia havaitsemiseen liittyviä komponentteja. Siksi noemat eivät toisaalta vastaa yksikäsitteisesti ”olemuksia”, eidoksia.

Esimerkiksi Lauri Rauhalan on pitänyt Fregen semantiikan kautta ymmärrettyä fenomenologiaa virheellisenä. Ks. esim. Rauhalan teosta *Humanistinen psykologia* vuodelta 1990 (s. 111) ja hänen samana vuonna julkaistua artikkeliaan ”Maailmankuvan muutos psyykkisissä häiriötiloissa” (s. 122). Tässä yhteydessä en puutu kysymykseen Husserl-tulkintojen oikeellisuudesta, mutta katson, että Frege–Husserl-analogia valaisee kohtalaisen hyvin *introspektiiviseen fenomenologiaan* liittyviä ongelmia.

⁵¹⁸ Gottlob Frege kirjoituksessaan ”Über Sinn und Bedeutung” vuodelta 1892; julkaistu teoksessa *Kleine Schriften* (1967, s. 143–162).

⁵¹⁹ Dagfinn Føllesdal edellä mainitussa artikkelissaan.

reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (1913). Ajatuksena oli, että fenomenologia mahdollistuisi ei-empiirisenä ja ei-induktiivisena tieteenä *transsendentaalisen reduktion* kautta. Asetettaessa sulkumerkkeihin niin ajassa ja avaruudessa esiintyvä ruumis kuin tekojen ulkoiset olotkin tutkijalle jäisi lähinnä kaksi tutkimuksen kohdetta. Husserlin terminologiaa soveltaen ne olisivat intentionaalisten aktien merkitykset (eli noemat) ja hänen oma transsendentaalinen (transsendentista aineksesta puhdistettu) egonsa, josta hänen tekonsa suuntautuvat kohteisiin. Tällöin empiirinen minä korvautuisi kokemuksesta puhdistetulla olemusminällä, ja introspektio olisi täydellistä minään kohdistuvaa havainnointia.⁵²⁰

”Kartesiolaisissa meditaatioissaan” (eli vuonna 1929 pidetyistä luennoista toimitetussa teoksessaan *Méditations cartésiennes*) Husserl ajatteli, että juuri transsendentaalinen (eli kokemuksesta puhdistettu) ego tekee ihmisen teoista intentionaalisia ja että samalla kun luomme intentionaalisen aktin, rakennamme omaa minäämme.⁵²¹ Ajatus oli kartesiolaisen *cogito*-argumentin laajennus sikäli, että Descartes’n mukaan minän olemassaolo perustettiin tietoisuuden erityisen aktin, epäilyn, kautta. Husserl muotoilikin ajatuksensa niin, että ”[e]go on itselleen olevana jatkuvasti todellinen, siis *itse itsensä jatkuvasti olevaksi konstituiva*. [*Das ego selbst ist für sich selbst seiendes in kontinuierlicher Evidenz, also sich in sich selbst als seiend kontinuierlich konstituierendes.*]”⁵²² Tämä toteamus on sittemmin pohjustanut myös fenomenologisesti suuntautunutta eksistenssifilosofiaa, jonka mukaan ihminen luo oman minuutensa teoillaan. Mutta Husserlin filosofiassa hänen kannanottonsa oli merkinä hänen mielenkiintonsa suuntautumisesta yhä selvemmin kohti niin sanottua absoluuttista fenomenologiaa, joka tutkii vain transsendentaalisen egon muotoja.

Samalla syntyneet introspektion ongelmat ajoivat Husserlin kohti niitä vaikeuksia, jotka johtivat hänet lopulta tulkintaan eurooppalaisen tieteen ja transsendentaalisen logiikan kriisistä. Sitä hän analysoi viimeisessä omin toimin painoon saattamassaan kirjassa *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936).⁵²³

Tässä teoksessa puheena olleet ongelmat johtuivat käsitykseni mukaan subjektiivisten kokemusten ja ulkoisen maailman sulkemisesta filosofisten tarkastelujen ulkopuolelle, rajauksesta, johon liittyvien vaikeuksien vuoksi Husserlin oli luovuttava tavoitteestaan perustaa fenomenologia pelkkänä apodiktisena (eli ennakkoehdottomana) ja metodeiltaan deduktiivisena ”ankarana tieteenä”.⁵²⁴ *Krisis*-teoksessa Husserlia koetteli eniten se, että

⁵²⁰ Ks. Edmund Husserlin *Ideen*-teoksen ensimmäistä osaa (1913) hänen koottujen teostensa sarjassa *Husserliana*, osa 3 (1950, § 27).

⁵²¹ Edmund Husserl Sorbonnen yliopistossa vuonna 1929 pitämissään luennoissa, jotka julkaistiin Eugen Finkin avulla laajennettuina ja Emmanuel Levinasin sekä Gabrielle Peifferin toimittamana teoksena *Méditations cartésiennes* vuonna 1931. Tässä tutkimuksessa olen käyttänyt *Husserlianan* osaan 1 sisältyvää editiota.

⁵²² Edmund Husserl ”Kartesiolaisissa meditaatioissaan”; ks. *Husserlianan* ensimmäistä osaa ”Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge” (1950, s. 100). Korostus Husserlin.

⁵²³ Tässä teoksessa lähteenä käytetty Edmund Husserlin *Krisis*-teos vuodelta 1936 on julkaistu *Husserliana*-sarjan VI niteenä vuonna 1954.

⁵²⁴ Pyrkimys löytää tieteille varma perusta oli Husserlin ”kartesiolainen” ja hänen fenomenologisen hankkeensa keskikauden tavoite, joka ohjelmallistui näkemyksessä filosofiasta ”ankarana tieteenä” ja sen mukaan nimetyssä kirjoituksessa *Philosophie als strenge Wissenschaft* vuodelta 1910. Kirjoitus on alun perin julkaistu *Logos*-aikakauskirjassa 1 vuonna 1911.

olemustieteet perustuivat kyllä käytännöllisten ja maailmallisten intressien ansiokkaaseen pois sulkemiseen, mutta toisaalta tuo *rajauksen suorittamisen tapa* saattoi olla sidoksissa praktisiin intresseihin. Sen enempää transsendentaalinen kuin absoluuttinen fenomenologiaakaan eivät pystyneet eristämään käytännön elämää ulkopuolelleen Husserlin alkuperäisten ja idealististen tavoitteiden mukaisesti.

Vuonna 1939 postuumisti julkaistussa teoksessa *Erfahrung und Urteil* Husserl päätyikin (useiden kriisiin ajautuneiden filosofien tavoin) pohtimaan ”kokemusta ja arvostelukykä” sekä tekemään käytännölliselle elämälle myönnytyksiä.⁵²⁵ Hän pyrki asettamaan tiedekäsityksensä uudelle perustalle lähtien näkemyksestä, että ihminen asuu käytännöllisessä ja kokemuksellisessa merkitysyhteydessä eli elämismaailmassa (*die Lebenswelt*) jo ennen kuin hän voi pyrkiä varmaan tietoon ilmiöistä ja niiden olemuksesta. Elämismaailma nojautuu *esiteoreettiseen kokemukseen*, joka muodostaa perustan tietämiselle ja tieteellisille määrittelyille. Niinpä keskeistä on, miten tiede elää tuon elämismaailman osana.⁵²⁶

Introspektiivisen fenomenologian ongelmat täsmentyivät lopulta Husserlin haastajaksi asettuneiden filosofien kautta. Heidän mukaansa fenomenologian vaikeutena oli, ettei intentionaalisuutta ollut yhdistetty ihmisen maailmasuhteeseen ja suuntautumiseen ajassa. Sen sijaan se oli nähty vain mielen sisäisenä tilana, jota tarkasteltiin irrallaan ihmisten teoista, historiasta, intresseistä ja toiminnasta. Tähän intentionaalisuuskäsitykseen verrattuna selkeimmän Husserlin ajattelua vastaan osoitetun kritiikin voi löytää Husserlin oppilaana toimineen Martin Heideggerin ajattelusta. Sen mukaan intentionaalisuutta ja mieliä ei pidetä enää tutkimuksen introspektiivisinä *kohteina*, eikä niitä ymmärretä tavalla, joka johtaisi kehäpäätelmiin, paradokseihin tai äärettömyyden ongelmiin.

Heideggerin mukaan ihmisen intentionaalisuus pitäisi nähdä projektiivisena: maailmassa suuntautuvana ja ajallisena. Tämä ei sulje pois myöskään älyllisen aktiivisuuden ja introspektion mahdollisuutta mutta kylläkin sen, että itsehavainnointi tapahtuisi pelkästään tajunnan sisäisenä, ajallisesti yhdenaikaisena tai minuuden täydelliseen kuvaamiseen pyrkivänä asiana.

Lisäksi Heidegger ei pitänyt intentionaalisuuden kysymyksiä ensisijaisesti kielifilosofisina, kuten suuri osa Husserlin ajattelua hyödyntäneistä analyttisistä filosofiista. Sen sijaan Heidegger kytki kysymyksen intentionaalisuudesta kysymykseen ihmisen olemisesta maailmassa. Tällä tavoin ymmärrettyssä fenomenologiassa katsotaan, että ihmisen pitäisi tutkia itseään maailmassa eksistoina olentona, joka tarkoittaa käsityksiään itsestään sekä todellisuudesta kokemusten ja toiseussuhteiden antaman informaation kautta. Tällöin emme tavoittele minuuttamme itsehavainnoinnin keinoin, vaan ymmärrämme, että intro-

⁵²⁵ Edmund Husserlin teoksen *Erfahrung und Urteil – Untersuchungen zur Genealogie der Logik* julkaisi postuumisti hänen assistenttinaan ja myöhemmin myös Husserl-arkiston johtajana toiminut Ludwig Landgrebe vuonna 1939.

⁵²⁶ Teoksen *The Social Dynamics of George H. Mead* vuonna 1956 julkaissut Maurice A. Natanson on käsitellyt Edmund Husserlin fenomenologiaa ansiokkaasti kansallisen kirjapalkinnon voittaneessa teoksessaan *Edmund Husserl – Philosopher of Infinite Tasks* (1973), jossa hän pohtii Husserlin suhdetta muiden muassa William Jamesin pragmatismiin ja Alfred Schützlin teoriaan ”sosiaalisen maailman merkityksestä rakentumisesta”. Husserlia hänen myöhäisfilosofiansa valossa tulkitsevan Natansonin mukaan fenomenologialle ovat alun alkaenkin olleet tärkeämpiä kysymykset historiasta ja maailmasta eivätkä niinkään introspektion tai metafysisen kiistelyn ongelmat. Tähän näkemykseen jokaisen filosofian historiaa tuntevan on varmasti helppo yhtyä.

spektion tuloksena itsestä muodostuva käsitys on parhaimmillaankin vain todellista minää lähestyvä raja-arvo. Lähemmäksi omaa minuutta auttaa pääsemään myös sen palautteen vastaanotto, jota ympäristö ihmiselle antaa.

Korostaessaan elämismaailmaa ja ihmisen todellisuussuhteen arkipäiväisyyttä Heidegger saattaa ensi näkemältä vaikuttaa pinnallisuuden puolesta puhuvalta filosofilta. Tosiasiassa hänen kantansa johtuivat siitä, että hän oli syvällisesti tietoinen niistä ongelmista, jotka esiintyivät Husserlin varhaisessa fenomenologiassa ja intentionaalisuuden kielifilosofisissa tarkasteluissa. Eräs vaikeus oli, etteivät tietyt intentionaaliset tilat voi edes periaatteessa tulla samansisältöisen intentioimisen kohteiksi. Esimerkkinä tällaisesta intentionaalisesta tilasta on tahtominen. Esimerkiksi kauas kotoa ratsastanut karjapaimen saattaa sanoa: ”Toivon, että olisin kotona, mutta toivon, että en toivoisi sitä.” Sen sijaan hän ei voi sanoa: ”Tahdon, että olisin kotona, mutta tahdon, että en tahtoisi sitä.” Tahtomista on pidetty sellaisena intentionaalisena aktina, joka ei voi tulla toisen samansisältöisen aktin kohteeksi – toisin kuin esimerkiksi toivominen. Niinpä jo keskiajan oppineet sanoivat ”*velle non vultum est*” tarkoittaen, että ”tahtomista ei tahdota”.

Voidaankin huomauttaa, kuinka vastaavaa ongelmaa on lähestytty Kaukoidän viisausopillisessa perinteessä. Buddhalaisessa filosofiassa tahtomisesta luopumisen ratkaisuna nähdään täydellinen hyvästijätö maailman ja minän dualismille sekä sen mukainen tyhjentyminen tahtomisen *kohteesta*. Näin tahtokin raukeaa ilman tahtomiseen kohdistuvaa toisen asteista tahtomista. Tahtomisesta luopuminen ja henkiset harjoitukset eivät olleet myöskään Heideggerille outoja, sillä hän tunsii niitä vastaavat ratkaisut tutkittuaan keskiajan suuria mystikoita, erityisesti Mestari Eckhartia (1260– n. 1328), sekä laadittuaan habilitaatioväitöskirjan Duns Scotuksen (n. 1266–1308) kategoriaoipista ja Tuomas Erfurtilaisen (1300-luku) merkitysoipista.⁵²⁷ Intentionaalisuuden ongelmat ovat klassisia, sillä myös keskiajalla esiintyi kysymys, miten *intentio prima* voisi olla *intentio secundan* kohde, ja kanta, että kyseinen ongelma voidaan siirtää syrjään, jos tyhjennämme mieleemme todellisuuteen valloituksenhaluisesti suhtautuvasta intentionaalisuudesta. Tämä näkemys oli periaatteessa samanlainen kuin se, jonka Heidegger sittemmin esitti ”jättäytyneisyyttä”, ”silleen jättämistä” ja ”antautumista” (*Gelassenheit*) sekä ”todellisuudelle avautumista” ylistävässä puheessaan.⁵²⁸

Mitä merkitystä edellä esitetyillä pohdinnoilla sitten voisi olla Meadin ajattelun ja hänen kauttaan avautuvien kysymyksenasettelujen kannalta? Mead kohtasi sekä objektivointiin liittyvän paradoksaalisuuden, kehäpäätelmien runsauden että äärettömyyden ongelman haastavalla tavalla ajattelussaan. Ne seurasivat hänen merkityskonstituutionsa vuorovaikutussuhteisiin liittyvästä kehämäisyydestä ja minuuden asettamisesta tarkastelun kohteeksi. Ne myös huipentuivat siinä päättymättömyydessä, joka itsen objektivoimisesta käynnistyy.

⁵²⁷ Heidegger käsitteli Duns Scotusta ja Tuomas Erfurtilaista vuonna 1916 julkaisemassaan tutkimuksessa *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*.

⁵²⁸ ”*Gelâtsen*” on alun perin keskiyläsaksaa, ja ’jättäytymistä’, ’olemista täysin ilman itseä’ sillä tarkoittivat Mestari Eckhart ja Heinrich Seuse (n. 1295–1366). Käsitteen otti uudelleen käyttöön Martin Heidegger, joka käytti sitä säveltäjä Conradin Kreutzerin kunniaksi pitämässään muistopuheessa vuonna 1955.

8.1.4. Mead, Hegel ja äärettömyys

Monet matemaatikot ovat nykyaikana katsoneet, että kehämäisyyteen liittyvä äärettömyys ei ole paradoksi lainkaan, mikäli äärettömyys ajatellaan numeroituvaksi jatkumoksi eikä kaikkia syntyviä subjektina ja objektina olemisen suhteita ajatella vallitseviksi (tai koeteta tavoittaa) yhtä aikaa. He eivät ole pitäneet ongelmana myöskään sitä, että kaikki tarkastelun kehämäisyydestä avautuvat relaatiot eivät mahtuisi kenenkään ihmisen rajalliseen tajuntaan. Ongelma on siis voitu väistää tai hallita ajattelemalla äärettömyydestä matemaattisesti eikä metafysisesti.

Sen sijaan Mead vaikuttaa pitäneen ihmiskäsitykseensä sisältyvää viittaussuhteiden äärettömyyttä ongelmana tai ainakin haasteena. Äärettömän käsitettä hän tarkasteli muun muassa hakuteokseen *A Dictionary of Religion and Ethics* kirjoittamassaan artikkelissa nimeltä ”Infinity”, joka ilmestyi vuonna 1921. Siinä hän selittää, miten äärettömyys voidaan käsittää joko matemaattisesti tai metafysisesti. Siteeraa Meadin tekstiä kokonaisuudessaan:

Matemaatikot ovat määritelleet äärettömän lukumääräksi, joka on aina suurempi kuin mikään määritettävä lukumäärä, ja infinitesimaaliluvun luvuksi, joka on aina pienempi kuin mikään määrätty luku, ja he ovat käyttäneet näitä käsitteitä tarkastellessaan lukuja, jotka vaihtelevat yhtäjaksoisesti. Uudemmassa matemaattisessa ajattelussa ääretön luku on määritelty sellaisten merkkien jonoksi, jota ei voida hallita äärellisin luvuin ja joka voidaan muotoilla kompaktiuden käsitteellä. Se puolestaan mahdollistaa, että matemaatikot voivat käsittää äärettömyyden diskreetisti. Käytännössä ääretön on ollut käsite, jonka avulla ihmiset ovat käsitelleet tiettyjä jatkuvuuden ja rajallisuuden ongelmia, kuten jatkuvasti muuttuva nopeus, käyrien suhde piirrettyihin ja ympäröiviin viivoihin, pisteiden ja hetkien suhde jatkuvaan avaruuteen ja aikaan, ja niin edelleen. Ei-loogisessa mielessä, toisin kuin tässä, Hegel yritti ymmärtää äärettömyyden positiivisen luonteen viittauksena olevaan, joka sitoutuu itseensä muuttuessaan toiseksi. Tätä Hegel kutsui todelliseksi äärettömyydeksi ja kuvaili sitä ympyränä, joka voidaan vastakohtaistaa äärettömyyteen jatkuvan suoran kanssa. Mutta ei voida sanoa, että filosofiassa tai muussa ajattelussa Hegelin väite olisi ratkaissut mitään ongelmia. Sikäli kuin positiivisuus esiintyy käsityksissämme äärettömästä, se on tunteenomainen eikä diskursiivinen. Antiikin kreikkalaiset löysivät korkeimman täydellisyyden äärellisessä ja rajallisessa. Se on jäänne kreikkalaisen spekulaation viimeisestä vaiheesta ja jäi jäljelle moderniin teologiaan ja filosofiaan, jossa täydellisyys ja korkein todellisuus samastetaan äärettömän kanssa. [*Mathematicians have defined the infinite as a quantity which is always greater than any assignable quantity, and the infinitesimal as a quantity that is always smaller than any assignable quantity, and have used these conceptions to deal with quantities which vary continuously. More recent mathematical thought has defined the infinite number by certain characters which are not possessed by finite numbers and have in this way been able to formulate the conception of compactness, which enables the mathematician to conceive of the continuum in terms of the discrete. In practice the infinite has been a conception by means of which men have been able to deal with certain problems of the continuum and the discrete, such as that of a continuously changing velocity, the relation of curves to inscribed and circumscribed lines, the*

*relations of points and instants to continuous space and time and many others. In a manner not logically unlike this Hegel undertook to state the positive character of the infinite as the reference of being that binds it to itself when passing into the other. This Hegel called the true infinity and illustrated it by the circle as contrasted to the indefinite straight line. But it cannot be said that in philosophy or elsewhere in thought Hegel's undertaking has solved any problems. So far as a positive character appears in our thought of the infinite, it is emotional not discursive. Ancient Greek thought found the highest perfection in the finite, the defined. It remained for the latest phase of Greek speculation and modern theology and philosophy to identify perfection and the highest reality with the infinite.]*⁵²⁹

Tavat ymmärtää äärettömyys joko matemaattisesti tai metafyyysisesti poikkeavat toisistaan huomattavasti. Meadia sen enempää kuin hänen useimpia tulkitsijoitaankaan ei voida pitää matemaatikkoina, mutta tekstilainauksesta päätellen Mead oli selvillä eroista, jotka koskevat esimerkiksi äärettömän lukujonon, jumaluuden käsitteeseen liittyvän metafyyssisen äärettömyyden ja äärettömän avaruuden välisiä eroja.

Romantiikalle ominainen äärettömän käsite soveltui empirismiä kritisoineen Meadin piirustuksiin siksi, että äärettömyys ei ole mitään sellaista, jota voitaisiin mitata määrällisin metodein. Meadin käsitys äärettömyydestä oli joka tapauksessa vahvasti hegeliläisyyden leimaama, ja hänen äärettömyyskäsitteensä ymmärtämiseksi asiaa onkin syytä valaista historiallisessa kontekstissaan.

Hegelin mukaan maailmankaikkeuden alussa oli vain ääretön yksi, jota seurasi luopuminen ykseydestä, moneus sekä äärellisyys. Historiankulun dialektisten ristiriitojen tuloksena puolestaan on paluu alkuperäiseen ykseyteen, jolloin maailmanhenki vetäytyy takaisin itseensä. Hegelin mukaan dialektiikka näkyy myös uskonnoissa, joille on tyyppillistä se, että ”henki tuntee oman ylemmyytensä” suhteessa äärellisiin ja rajallisiin asioihin. Aivan kuten valtiossakin, myös uskonnollisessa ajattelussa on kolme tasoa. Ensimmäisen muodostavat itämaiset uskonnot, jotka liioittelivat äärettömyyden ideaa, toisen kreikkalainen uskonto, joka antoi liiallisen painon äärelliselle, ja kolmannen kristinusko, joka edustaa äärettömän ja äärellisen yhtymistä. Vapaudella rajoituksista oli Hegelille suuri merkitys, sillä samalla kun absoluuttinen henki nousee sille asetettujen rajoitusten yläpuolelle filosofian muodossa, se saavuttaa kaiken totuuden järjen alaisuudessa. Riippumatta siitä, mitä totuuksia metafyyssiset uskonnot sisältävät, ne liittyvät filosofiaan hengen työn korkeimpana tasona vailla mitään rajoituksia. Filosofia on näin ollen korkein, vapain ja viisain vaihe subjektiivisen ja objektiivisen hengen yhtymisessä, ja se on myös kaiken kehityksen päämäärä.⁵³⁰

Hegeliläisyydessä historianfilosofian kehitysprosessi näkyi ihmisen tajunnan ja mielenfilosofian tasolla niin ikään kolmiportaisena ilmiönä. Sen lähtökohtana on yksilöllinen eli subjektiivinen mieli, jolla Hegel tarkoitti mieltä sinänsä, ”itsessään”. Toinen taso on

⁵²⁹ G. H. Mead chicagolaisten teologianprofessorien, Shailer Mathewsin ja Gerald Birney Smithin, vuonna 1921 toimittamaan sanakirjaan *A Dictionary of Religion and Ethics* laatimassaan artikkelissa ”Infinity” (s. 223.) Artikkelin on yksi niistä viidestä, jotka Mead kirjoitti kyseiseen hakuteokseen. Mead laati selitykset myös hakusanoihin ”Idea”, ”Ideal”, ”Individualism” ja ”Law of nature”.

⁵³⁰ G. W. F. Hegel ”Hengen fenomenologiassaan” (*Phänomenologie des Geistes*) vuonna 1807.

objektiivinen, eli laissa, moraalissa ja valtiossa objektivoitunut mieli. Kolmas taso on absoluuttinen mieli, toisin sanoen tila, jossa mieli kohoaa kaikkien luonnon ja kulttuuri-instituutioiden asettamien rajoitusten yläpuolelle ja on ainoastaan itsensä alainen niin taiteessa, uskonnossa kuin filosofiassakin.

Vaikka Hegelin subjekti- ja objektikäsitykset vivahtavat temaattisesti samanlaisilta kuin Meadinkin, voimme edellä siteeratusta äärettömyyttä koskevasta tekstilainauksesta lukea, ettei Mead antanut paljoa arvoa Hegelin hengen fenomenologialle eikä hänen mielenfilosofialleen. Toisaalta Meadin sukulaisuus hegeliläisyyteen oli niin vahvaa, että hänen täytyi pyristellä irti napanuorastaan.

Koska Mead oli päättänyt olla tunnustamatta sielua, henkeä tai ylipäänsä mitään ihmisyyteen mahdollisesti sisältyvää henkistä tasoa, hänen täytyi tuomita myös se äärettömyys, joka voisi sisältyä ihmisyyteen ihmisen kykynä ymmärtää ja hallita äärettömyyden käsitettä. Erityisesti hänen täytyi torjua metafyyssinen käsitys, että ihmisessä itsessään asuu ääretön henki, joka ilmenee tietoisuutena, toisin sanoen kykynä tarkastella itseään introspektiivisesti. Itsehavainnointiin liittyvä objektivointi nimittäin edellyttäisi sen jo edellä toteamani asian, että ihmisen mieleen voisi sisältyä ainakin periaatteessa ääretön määrä järjestettyjä pareja.

Vaikka Mead halusikin sanoutua irti metafyyssisestä äärettömyyden käsittämisestä, tämä ei merkitse, että hän olisi todella päässyt eroon siitä. Meadin omasta minäkonseptiosta, toisin sanoen hänen tavastaan objektivoida itse (*self*) objektina olemisen (*me*) suhteissa, on seurannut samankaltaisia ongelmia kuin ne, jotka johdattivat Hegeliä spekulimaan äärettömyyden käsitteellä.

Miksi sitten olen viitannut tässä tutkimuksessa sekä Hegelin että Husserlin fenomenologiaan ja analysoinut heidän sekä Meadin välisiä yhtäläisyyksiä ja eroja? – Siksi, että vertailujen kautta valottuu, kuinka sekä Husserlin idealistinen fenomenologia että Meadin symbolinen interaktionismi ja hänen minäkäsityksensä olivat sukua Hegelin hengen fenomenologialle ja altistuivat samanlaisille kehäpäätelmiä, paradokseja ja äärettömyyttä koskeville ongelmille. Niistä kiusallisin oli Meadin kannalta juuri äärettömyyden ongelma, joka velvoitti näkemään ihmisessä äärettömyyttä eräänlaisena ”itsestä tietoisuuden” vertauskuvana.

Toisaalta Mead onnistui myös purkamaan ongelmavyöhdin pulmallisuutta pyrkimällä pois kaiken alkuna ja juurena olevasta introspektiosta ja itsereflektiosta: kohti interaktiivista maailmasuhdetta. Aivan niin kuin Heideggerin mukaan ihmismieli avautuu olemisen koko kenttään, Mead ajatteli, että itse (*self*) jatkuu yksilöllisen olemistason ulkopuolelle, sosiaalisuuden sfääriin. Jos äärettömyys ei ”mahdukaan” introspektiivisesti tarkasteltavaan yksilötajuntaan, se voi ilmetä kaikissa niissä suhteissa, joiden kautta ihminen on tekemisissä ympäristönsä kanssa. Sosiaalisessa avaruudessa ja yleistyneessä toisessa (*the generalized other*) näyttäisi olevan tilaa. Siihen puolestaan sisältyvät sekä subjektiiviset ja yksilötasolla esiintyvät mielet että vuorovaikutussuhteissa ja toiminnassa saavutettu mielekkyys. Mead katsoi, että mieli (*mind*) on yksilön tajuntaa (tietoisuutta ja alitajuntaa) sekä pelkkää semanttista tasoa laajempi ilmiö ja että se liittyy läheisesti myös toiminnan järkipäisyyteen. Korvatessaan sielun ja hengen käsitteet omalla mielen käsitteellään Mead ajatteli, että mieli on, paitsi tajunnallinen, myös sosiaalinen ilmiö.

8.2. Itsehavainnoinnin ongelmia

Meadin sinänsä elegantit ratkaisut hegeliläistä alkuperää olevien kehäpäätelmien, paradoksien ja äärettömyyttä koskevien kysymysten kiertämiseksi eivät merkitse, että hän olisi tosiasiallisesti onnistunut ratkaisemaan tutkijoiden silmään edelleenkin pistävät ongelmat. Merkkejä niistä jäi kaikkialle hänen ajatteluunsa, erityisesti hänen minäkonseptioonsa ja käsitykseensä tajunnan rakenteesta.

Kehäpäätelmien, paradoksaalisuuden ja äärettömyyden lisäksi ihmistutkimuksen piirissä asuu myös kolme muuta ongelmaa, jotka ovat edellä mainittujen erityistapauksia tai toisinmuotoiluja. Ne puolestaan voidaan luokitella seuraavasti: (I) hypostasoinnin ongelma, (II) *homunculus*-ongelma ja (III) *circulus vitiosus*. Edellä esittämäni historiallisen taustoituksen jatkeeksi tarkastelenkin näitä asia-alueita nyt mielenfilosofian näkökulmasta.

8.2.1. Hypostasoinnin ongelma

Ensimmäinen (I) ongelma liittyy hypostasoinniseen. Hypostasoinnilla tarkoitetaan tutkittavan asian ”henkilöimistä” tai ”olennoimista” esineen kaltaiseksi todellisuuden perusainekseksi sekä ihmisen asettamista tieteellisen tutkimisen kohteeksi. Koska tutkiminen edellyttää introspektiötä, hypostasoinnin ongelmaan sisältyy vaikeus tavoittaa ihminen tai ”ihmisyyden varsinainen olemus” tieteen keinoin. Usein sanotaankin, että tutkiessaan itseään ihmisen pitäisi löytää itsestään *jotain muuta* kuin itsensä, sillä tarkastelija ei voi olla samanaikaisesti kohde.

Muiden muassa ranskalainen psykoanalytikko Jacques Lacan (1901–1981) on katsonut, että psykoanalyttisessä teoriassa tiedostumattoman (tai alitajunnan) vaatimus tulee tuotetuksi näin. Itseä tutkiessaan ihminen ei voi saavuttaa tajuntaansa kokonaisuutena, ja tietoisuudelta piiloon jäävää tajunnan osaa kutsutaan alitajunnaksi. Piiloon jää vähintään se osa tajunnasta, joka asettaa kysymykset ja toimii tarkastelijana. Alitajunta on siten tajunnan todellinen osa, ja voimme löytää sen piiloutuvana suhteessa tietoiseen tajunnan osaan, johon se rajautuu.

8.2.1.1. Mead, Lacan, Žižek ja psykoanalyysi

Kiteytetysti joskin hieman yksinkertaistavasti Lacanin teesiä on lainannut Peter Caws artikkelissaan ”Mitä on strukturalismi?”: ”Subjekti ei voi olla tieteen objekti, koska se on tieteen subjekti.”⁵³¹ Lacanin esittämä perustelu tiedostumattoman olemassaololle on kriittinen eikä sellaisenaan noudattele psykoanalyttisen teoriaryhmän käsityksiä tajunnan rakenteesta. Toisaalta hänen näkemyksensä eivät ole ristiriidassa Freudin psykoanalyttisen teorian kanssa. Pikemminkin Lacan vahvistaa filosofisin argumentein samat johtopäätökset, jotka freudilainen psykoanalyttinen teoriaperinne katsoo osoittaneensa kokemukseräisesti. Lisäksi Lacanin suhtautuminen psykoanalyysiin oli teoriaperinnettä itseään

⁵³¹ Peter Caws teoksessa *Filosofian tila ja tulevaisuus* julkaistussa artikkelissaan ”Mitä on strukturalismi?” (1970, s. 147).

arvioivaa ja terapeutin etäistä. Strukturalistien tavoin hän pyrki perustelemaan, miten tiedostumattoman vaatimus on syntynyt psykoanalyttisiin teorioihin ja katsoi, että tietoisuudelle paljastumaton tajunnan osa tai ”tilaus” sen olemassaololle on syntynyt introspektiivisen tarkastelun tuloksena.

Osa näistä tulkinnoista on myös yleistettävissä, tai ainakin niille on helppo löytää vertailukohtia ja vastaavuuksia. Esimerkiksi Meadin minäkonseptiosta voidaan väittää, että hänen käsitteensä ’*I*’ tulee tuotetuksi ihmisestä introspektiivisesti tarkastelevan tutkimusotteen kautta. Asian voi ilmaista niin, että minän hajautumisen *me:hin* ja *I:hin* tekee mahdolliseksi juuri introspektio, jonka taustalla vallitsee tietoisuus itsestä, *self*. *Self:iä* toisissa ihmisissä heijastelevan *me:n* rinnalle on sitten löydyttävä myös ”muuta”, eli tarkastelijana toimiva ja merkitysvariaatioita tuottava *I*, jota emme voi tavoittaa introspektiossa mutta jonka ilmaantuminen jakaa *self:in* kahtia, *me:ksi* ja *I:ksi*.⁵³² Kuten olen jo edellä perustellut, Meadin ajatus minästä rooleissa ei merkitse vasta-argumenttia epistemoisen ja apriorisen minän eli kokemuksia edeltävän minän olemassaololle ja välttämättömyydelle. Myös Meadin ajattelussa itsen (*self*) olemassaolo introspektion mahdollistavana minänä *edeltää* introspektiota ja minän jakautumista sosiaalisten roolien kautta synnytettyyn *me:hin* ja uusia merkityksiä tuottavaksi minuuden osatekijäksi postuloituun *I:hin*.

Freudin jaottelulla ’*id* – *ego* – *superego*’⁵³³ on puolestaan vastaavuuksia sekä Meadin että Lacanin ajattelussa. Ne syntyvät yhdenmukaisista päättelyn rakenteista ja ovat valmistetut samassa introspektion voimalla toimivassa tehtaassa. Yksi tällainen vastaavuus on Meadin esittämässä minuuden kokonaisuudessa, josta erottuvat *self*, *I* ja *me*.

Lacan puolestaan korvasi Freudilta tutun kolmijaon käsitteillään ’*reaalinen*’, ’*imaginaarinen*’ ja ’*symbolinen*’.⁵³⁴ Meadia ja Lacania yhdistää se, että myös Lacanin mielestä ihmisen tiedostumaton on muodostunut kielen tavoin. Tiedostumaton tulee tuotetuksi ja elää piiloutuvana aineksena samaan tapaan kuin minuuden ne osatekijät, joilla on yhteys kielen syntymiseen ja jotka tuottavat nämä merkitykset. Lacanin käsite ’*reaalinen*’ vastaa tällöin Freudin ’*id:iä*’ ja Meadin ’*self:iä*’, sillä *self* on reaalisenä olemassa mahdollistaen introspektion ja minuuden hajautumisen *I:hin* ja *me:hin*. ’*Imaginaarinen*’ eli ’*kuvitteelli-*

⁵³² Meadin ja psykoanalyttisen teorian peruskäsitteiden vertailulle voi pohjaksi esittää tavan, jonka mukaisesti myös David L. Miller on rinnastanut Meadin ’*I:n*’ käsitteen Freudin ’*id:iin*’ ja ’*me:n*’ (sekä yleistyneen toisen) käsitteen ’*superegoon*’ tutkimuksessaan vuodelta 1973 (s. 6). Hän lausuu asiasta näin: ”We may say that the Freudian *id* corresponds to the Meadian *I*, and that the *superego* corresponds to the Mead’s generalized other.” Rinnastusta tukee Ludwig Bonk vuonna 1978 julkaistussa ja sinänsä hieman ikääntyneessä artikkelissaan ”Das ’Über-Ich’ bei Sigmund Freud und das ’Me’ bei George Herbert Mead – Ein Vergleich der wissenschaftlichen Zugänge und der inhaltlichen Quellen” ja Robert M. Farrin (1996, s. 125) viittaama G. E. Swanson: ’*I:ta*’ vastaa nimenomaan ’*id*’.

⁵³³ Psykoanalyttisessa teoriassa yleisesti hyväksytty kolmijako viettiperustaan (lat. *id*, saks. *das Es*), minään (lat. *ego*, saks. *das Ich*) ja yliminään (lat. *superego*, saks. *Über-Ich*) ei esiinny Sigmund Freudin teoksissa luonnollisestikaan puhtaana tai valmiina johtuen teorian tuonaikaisesta kehitteillä olost. Freudin käsitteiden muotoutumisesta ks. hänen vuodelta 1923 olevaa kirjoitustaan *Das Ich und das Es*, joka on julkaistu suomeksi kokoelmassa *Johdatus narsismiin ja muita esseitä* (1993), sekä tutkielmia *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1915–1917) ja *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1932), jotka on julkaistu suomenkielisinä teoksessa *Johdatus psykoanalyysiin* (1981).

⁵³⁴ Jacques Lacanin käsitys psyyken rakenteesta on tosiasiaa kolmijakoa ’*reaalinen* – *imaginaarinen* – *symbolinen*’ laajempi ja monisyisempi ja kattaa myös erilaisia halujen ja viettien vyöhykkeille luettavia alueita ja kohteita sekä peilikuvia. Lacan esitteli ajatuksensa Pariisissa 1964 pitämässään yhdennessätoista seminaarissa, jonka luennot on julkaistu teoksena *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* vuonna 1973.

nen' puolestaan vastaa Freudilta tunnettua 'egoa' ja Meadin teoriassa merkityksiä tuottavaa 'I:ta'. Se on postulaattina tuotettu luomus ja edustaa ihmisen rakentamaa kuvaa itsestään. Lacanin käsite 'symbolinen' taas edustaa Freudin 'superegoa' sekä Meadin käsitettä 'me', jonka sosiaalisia yhteenliittymiä hän kuvaili käsitteellään 'yleistynyt toinen' (*generalized other*). Symbolisella minällä ja yliminällä on aina yhteys toiseuteen.

Näiden minuutta koskevien teorioiden rakenteellinen yhdenmukaisuus johtuu nähdäkseni päättelymetodista: ihmisen asettamisesta tarkastelun kohteeksi tavalla, joka johtaa minuuden jakautumiseen ja viimein siihen, että objektiminuudestakin tulee "itselle toinen". Siksi on ymmärrettävää, että näistä näennäisesti hyvin erilaisista teorioista voidaan löytää vastaavuutta ja yhteisiä aineksia.

Tässä valossa ei ole kovin yllättävää sekään, miksi Lacan määritteli (usein vaikeasti ymmärrettävänä pidetyn) käsitteensä 'objekti a' (ransk. *objet a*) "subjektin korvautuvaksi halun kohteeksi, joka sisältää aina jotakin sellaista reaalista, mikä ei tule artikuloitien piiriin".⁵³⁵ Psykoanalyttisen teorian lacanilainen muunnelma nimittäin toistaa alkuperäiseen freudilaisuuteen liittyvää käsitystä, ettei koko minuutta voida tavoittaa introspektiivisesti. Näin se osoittaa, että ihminen ei voi "analysoida itseään", ja todistaa, miksi suhde olemassa olevaan toiseuteen on välttämätön terapiakäytännöissä. Juuri tästä syystä Lacan päätyi asettumaan jyrkästi egopsykologiaa vastaan. Meadin ja Lacanin tärkein yhtymäkohta on siinä, että myöskään Meadin mukaan ihminen ei voi olla tietoinen itsestään välittömästi *I:na* vaan ainoastaan välillisesti, eli toiseuden kautta *me:nä*.

Edellä esittämäni tarkastelun johtopäätös on, että emme voi tavoittaa minuuttamme introspektion kautta, ja mikäli siihen pyrimme, tulemme jakaneiksi minuuden tarkastelijan ja kohteeseen: tietoisuuteen ja tiedostumattomaan. Tässä mielessä ei ole sattumaa, että minuuden klassisissa esityksissä minuuks on usein esitetty välitilan olentona, dualistisena muodostelmana, joka nähdään subjektina ja objektina, sieluna ja ruumiina tai *id:in* ja *superegon* välillä todellistuvana olentona. Väitteeni on, että tieteen sisältämät minuuden kahtiajaot perustuvat tässä mielessä introspektioon ja minän asettamiseen kohteeksi ja että ne johtuvat hypostasoinnista liittyvistä päättelytoimituksista.

Jako itselle olemiseen ja toisille olemiseen – tai Meadin termein *I:hin* ja *me:hin* – vastaa myös lacanilaista psykoanalyysia tutkineen slovenialaisfilosofin, Slavoj Žižekin (s. 1949) suorittamaa jaottelua ihanneminään ja minäihanteeseen. Ihanneminällä hän tarkoittaa "introspektiiviseen identifikaatioon" perustuvaa minää ja minäihanteella "symboliseen identifikaatioon" perustuvaa minää, joka edustaa paljolti sitä, mitä Freud tarkoitti 'yliminällä'.⁵³⁶ Ihanneminä on ihmisellä oleva ihannekuva siitä, millainen hän haluaisi olla. Minuus rakentuu tällöin itseidentifikaation eli samastumisen kautta tuotettuun kuvaan,

⁵³⁵ Lacanin käsitteessä 'objet a' kirjain "a" on lyhennys ranskan kielen sanasta *autre* (suom. "toinen"). Niin muodoin 'objekti a' on muunnelma Freudin käsitteestä '*das Ding*' (suom. "asia") ja viittaa Lacanin tapaan painottaa psykoanalyttisessä käytännössä pikemminkin toiseutta kuin minää. Toisaalta Lacan vastusti liiallista sopeuttamista toiseuteen, sillä hänen mukaansa ihmisen identiteetti on muotoutunut useissa rekistereissä, jotka eroavat toisistaan perustavasti. Tässä mielessä Lacanin ajattelu poikkeaa huomattavasti symbolisesta interaktionismista. Lacan myös neuvoi olemaan kääntämättä sanontaa 'objet a' millekään toiselle kielelle, sillä hänen mielestään kyseinen käsite itsessään tulisi ymmärtää symbolin tavoin. Lacanin ajattelusta ks. hänen vuonna 1966 julkaisemaansa teosta *Écrits*, joka koostuu 26 artikkelista.

⁵³⁶ Slavoj Žižekin käsitteistä ks. hänen Jacques Lacanilta lainaamaansa kaaviota, joka esiintyy jo hänen vuonna 1989 julkaisemassaan teoksessa *The Sublime Object of Ideology*. Ks. suomennosta *Ideologian ylevä objekti* vuodelta 2011 (s. 287).

joka ihmisellä on itsestään. Minäihanteella puolestaan Žižek tarkoittaa sitä paikkaa, josta ihminen havainnoi itseään niin, että hän näkee itsensä mahdollisimman hyvänä ja rakastettavana. Ihanneminä luodaan tarkastelemalla itseä sellaisen toisen ihmisen silmin, jonka kautta oma itse näyttää myönteiseltä ja hyväksyttävältä.

Myös Žižekin jaottelu toistaa pitkälti Meadin *I:n* ja *me:n* käsitteen eroa ja hyödyntää Lacanin jakoa imaginaariseen ja symboliseen minään. *I* (eli Lacanin 'imaginaarinen' ja Žižekin 'ihanneminä') on identifioitumista itse, kun taas *me* (eli Lacanin 'symbolinen' ja Žižekin 'minäihanne') syntyy toiseuden kautta tapahtuvasta itsen havainnoimisesta. Sellaisena *me* on tietenkin harhakuva, ja myös Žižek myöntää minäihanteen olevan useimmiten vain petollinen mutta tarpeellinen kuvajainen omasta itsestä.

On tärkeää huomata, että ihanneminää ei voida *suoraan* tai *yksiselitteisesti* kuvata *I:iksi* eikä minäihannetta *me:ksi*, sillä *I:lla* on Meadin teoriassa myös transsendentaalisen egon asema ja tehtävä merkitysten tuottajana sekä luovuuspotentiaalin mahdollistajana. *Me* puolestaan voi sisältää muitakin aineksia kuin itseä toiseuden silmin ihannoivia piirteitä. Lisäksi Žižek tarkoitti "introspektiivisellä identifikaatiolla" ja "symbolisella identifikaatiolla" eri asioita kuin Mead. Meadille introspektio liittyi itsen (*self*) toimintaan, ja symbolisuus merkitysten ja kielen syntyymiseen, kun taas Žižekin paljon huomiota saaneessa ajattelussa introspektiolla ja symbolisuudella on paikkansa osana psykoanalyttista teorianmuodostusta.

Vaikka Meadin, Freudin, Lacanin ja Žižekin käsitteiden välille ei voidakaan piirtää suoria yhtäläisyysmerkkejä, rinnastukset ja vertailut voivat valaista, miten kyseiset käsitteet ja niiden merkitsemät mielen komponentit syntyvät itsehavainnoinnin suhteesta.⁵³⁷

8.2.1.2. Mead, Buber ja ihmisen kaksitahoisuus

Meadin minäkonseption jakautuneisuutta subjektiminään ja objektiminään voidaan valaista myös Martin Buberin (1878–1965) teoksesta *Minä ja Sinä* tunnetun erottelun kautta. Meadin tavoin Buber käsitti todellisuuden monistisesti, mutta hänen mukaansa todellisuus on ihmiselle "kaksitahoinen" (*zweifältig*).⁵³⁸ Tämä johtuu ihmisen kaksitahoisesta asemasta. Näitä kahta olemuspuolta Buber kuvasi yhdistetyillä peruskäsitteillä "Minä–Sinä" (*Ich–Du*) ja "Minä–Se" (*Ich–Es*),⁵³⁹ jotka eivät tosin viittaa mihinkään olemassa oleviin olentoihin vaan suhteisiin.

Minä–Sinä-suhteen voisi nähdä vastaavan Meadin käsitystä ihmisen olemisesta subjektina (*I*), kun taas Minä–Se-suhde kuvaa ihmisen olemista objektina (*me*). Myös Buberin käsityksen mukaan *ihminen on erilainen* ollessaan Minä–Sinä-yhteydessä toisiin ihmisiin kuin ollessaan pelkästään Minä–Se-suhteessa. Hänen mielestään minuutta ei voida pitää itsenäisenä, koska minuus maailmassa eksistoidessaan aina viittaa joko Sinään tai esineen kaltaiseen Siihen. Sekä Minä–Sinä-yhteys että Minä–Se-suhde kuuluvat kumpikin ihmisen

⁵³⁷ Lacanilaisena pidetyn Žižekin paikantamista freudilaiseen psykoanalyysiin yrittää samassa hengessä Anthony Elliott synteisihakuisessa teoksessaan *Concepts of the Self* (2014, s. 82–84), jossa myös Meadilla ja symbolisella interaktionismilla on osansa (s. 31–34).

⁵³⁸ Martin Buber vuonna 1923 julkaisemassaan teoksessa *Ich und Du* (1983, s. 54). Buberin ajattelusta ks. myös suomennosta *Minä ja Sinä*.

⁵³⁹ Martin Buber teoksessaan *Ich und Du* (1983, s. 9).

olemassaoloon, mutta vain Minä–Sinä-yhteys edustaa ihmisten välistä autenttista kohtaamista. Minä–Se-suhde puolestaan edustaa ihmisluontoon kuuluvaa esineellistävää ja kategorisoivaa taipumusta kaikkeen kohdattuun.⁵⁴⁰

Buberin ajatuksia lukiessa voi helpostikin päätyä toivomaan, että Mead olisi syventänyt näkemyksiään subjektina tai objektina olemisesta ja vuorovaikutuksesta juuri siltä kannalta, mitä ne merkitsevät ihmisten persoonallisen tai esinemäisen kohtaamisen kannalta. Valaisevaa Buberin ajatuksissa on, että hänen mukaansa subjektina olemista ei voida yksipuolisesti kiittää eikä objektiksi ajautumista moittia, sillä ne molemmat sisältyvät lähtemättömästi ihmisen eksistenssiin, joka on eräänlaista heiluriliikettä näiden kahden toisiinsa palautumattoman tason, Minä–Sinä-yhteyden ja Minä–Se-suhteen, välillä. Olennaista on, kumpi olemuspuoli ihmisessä on vallitsevana, esineellistävä vai dialogisesti kohtaava puoli. Tämän kaksinaisuuden Buber tiivistä postulaattiin: ”Maailma kokemukseksi [Die Welt als Erfahrung] kuuluu perussanaan Minä–Se; perussana Minä–Sinä aikaansaa yhteyden maailman [die Welt der Beziehung].”⁵⁴¹

Meadin tavoin Buber painotti yhteyttä subjektikokemuksen luomisessa, ja myös hän suhtautui yksilöllisyyteen jokseenkin kielteisesti. Hänen mukaansa subjektina olemisen voi toteutua vain yhteisöllisessä kohtaamisessa. Tämä havainnollistaa nähdäkseni sitä Meadin teoriasta tunnettua seikkaa, jonka mukaisesti yksilöllinen olemisen tulee tuotetuksi dialektisella logiikalla: vastakohtansa eli yhteisöllisyyden kautta. Koska yksilöllinen ja yhteisöllinen olemismuoto sisältyvät molempien ajattelijoiden omien sanojen mukaan ihmisen eksistenssiin, niitä ei olisi pitänyt niinkään puolustaa tai vastustaa kuin vain selittää tai tehdä ymmärrettäviksi. Tähän Buberin ajattelu tarjoaa edelleenkin mahdollisuuksia.

Buberin mukaan Minä–Se-suhde perustuu erillisyyteen: erotteluun subjektin ja objektin välillä. Minä–Se-suhteeseen sisältyy myös tekninen asenne, joka vaatii havainnointia, analyysia ja reflektointia. Minä–Se-suhteessa esiintyvä maailma on ja pyrkii olemaan järjestetty ja hallittavissa, aivan kuten aukottomuuteen ja todistettavuuteen tähtäävä tieteen maailma. Tämän järjestetyn maailman haltuunottokeinoja ovat ajallisuus ja paikallisuus, jotka hyödyntävät kantilaista kategoriooppia. Buberin mukaan vain Se, eli havainnon objekti, voi olla asetettu järjestykseen. Kantin ajatuksia mielessä pitäen on kuitenkin selvää, ettei järjestetty maailma ole sama asia kuin maailmassa itsessään vallitseva järjestys tai epäjärjestys. Järjestykseen asettaminen vaatii tietoisuuden toimintaa ja aktiivisuutta. Minä–Se-suhde suhtautuukin välinpitämättömästi transsendenttiin eli ”ei-tiedettyyn”. Tämänäyttöinen suhde ei siis kunnioita maailmaan liittyvää arvoituksellisuutta, ja siksi Minä–Se-suhteessa tapahtuva maailman kohtaaminen pyrkii usein valloittamaan ja haltuunottamaan maailman jopa väkivaltaisesti. Maailma voidaankin tasalaatuistaa ja yksiaineksistaa vain silloin kun oljoista tehdään teknistynyt, välineellistetty ja haltuunotettu Se.

Minä–Sinä-yhteys ei ollut Buberin mielestä pysyvä asiointila vaan aina vain tilapäinen osa eksistenssiämme, kun taas Minä–Se-suhde on voimassa itsestään, ilman tietoista ajattelua ja ponnistusta. Buberin mielestä ihminen on tuomittu Minä–Sinä-yhteyden ja Minä–Se-objektivoituman väliseen jatkuvaan vaihteluun. Runollisesti hän sanoo, että

⁵⁴⁰ Buber sanoo, että Minä–Se-suhteessa voi ajatuksen muuttumatta ”Se”-sanan paikalla olla myös pronomini ”Hän” (*Sie*). Kyse on yhtä kaikki objektivoimisesta. Emt., s. 9.

⁵⁴¹ Emt., s. 12.

[p]erussana Minä–Se ei ole pahasta [*vom Übel*] – niin kuin ei materiakaan ole pahasta lähtöisin. Se on pahasta – jos se, niin kuin materia, pyrkii edustamaan sitä, mikä on [*Seiende*]. Jos ihminen antaa sen hallita, lakkaamatta kasvava Se-maailma kasvaa hänen ylleen kuin rikkaruoho, hänen oma Minänsä menettää aktuaalisuutensa, kunnes painajainen hänen yläpuolellaan ja aave hänen sisällään kuiskaavat toisilleen tunnustuksen pelastamattomuudestaan.⁵⁴²

Tässä alun perin vuonna 1923 julkaistussa tekstissä näkyvät ensimmäisen maailmansodan jälkikäiut sekä toisen maailmansodan enteet – ja mahdollisesti myös koko se välineellinen ihmiskuva, jota Erich Fromm ja useat muut Frankfurtin koulukunnan filosofit päätyivät pitämään sotien synnyttäjänä ihmisten vapauskriisin ohella. Koska Meadin teoriassa painottui voimakkaasti sosiaalisten minuuksien liittyminen yhdeksi kollektiiviseksi identiteetiksi, Buberin ajatukset voidaan suunnata argumentteina myös Meadia, hänen yleistyneen toisen ihannettaan ja hänen sosiaaliteknokraattiselta vivahtavaa kehitysuskoaan vastaan.

Ollessaan transsendentalisti ja metafyyssinen idealisti Buber ei ollut läheskään yhtä utopistinen filosofi kuin materialistina tunnettu Mead. Vaikka Buber antautui kirjoittamaan myös utopioista,⁵⁴³ hän vaikuttaa naturalistista Meadia todellisuudentajuisemmalta ajatellessaan, että ihmisen kaksitahoisen rakenteen tunnustaminen on sen ylittämisen ehto. Buber myönsi Minä–Sinä-yhteyden ja Minä–Se-suhteen vaihtelun pysyväksi osaksi ihmisen persoonaa, mutta hän ei pitänyt sitä kovinkaan toivottavana tai onnellisena asiaintilana. Hänen ihanteenaan oli joka tapauksessa kokemus persoonan ykseydestä.

Asian eettinen ja yhteiskuntafilosofinen puoli paljastuu, kun mietitään objektivoivan olemisen ja persoonana olemisen sosiaalista alkuperää. Minä–Sinä-yhteyden ja Minä–Se-suhteen vaihtelu perustuu sosiaaliseen ehdollistumiseen, valtakonflikteihin ja oppimiseen. Onkin vaikeaa olla jatkuvassa Minä–Sinä-yhteydessä, jos ulkopuolinen yhteiskunta painostaa ihmisiä elämään eri tavoin toiseudelle ja viranomaisille kuin he elävät itselleen ja lähimmäisilleen. Objektivoiva oleminen toteutuu tällöin Minä–Se-suhteessa: ihmiset eivät tule ymmärretyiksi omana itsenään vaan sen kautta, mitä he ovat vieraaksi kokemalleen toiseudelle. Seurauksena saattaa olla persoonan eriytymistä siihen, mitä olemme toisille, ja siihen, mitä olemme itsellemme. Tuloksena voi olla myös näiden olemissuhteiden etäännytymistä toisistaan tai niiden keinotekoisista pakottamista yhteen jomman kumman kustannuksella. Juuri tässä asiakohdassa Buberin ja Meadin näkemykset poikkesivat paljon toisistaan, sillä Buber vaati persoonallista kohtaamista, kun taas Mead tavoitteli sopeutumista ja massaan sulautumista paremman ihmisyyden ehtona. Asian voi sanoa niin, että Buber halusi välttää minuuden esineistymisen ja epäpersonifioitumisen, kun taas Meadin käsitykset objektiminuudesta (*me*) ja yleistyneestä toisesta (*the generalized other*) vastaavat pitkälti juuri sitä, mitä Buber tarkoitti esineellisellä olemisellä.

⁵⁴² Emt., s. 57–58.

⁵⁴³ Juutalainen Buber otti kantaa utopististen sosialistien, kuten Henri de Saint-Simonin (1760–1825), Charles Fourierin (1772–1837) ja Pierre-Joseph Proudhonin (1809–1865) ajatuksiin vuonna 1950 julkaisemassaan teoksessa *Pfade in Utopia – Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*, jossa hän piti kibbutsi-järjestelmää esimerkkinä toimivasta sosialismista. Juutalaisuuden näkökulmasta Meadia on tarkastellut Van Meter Ames artikkelissaan ”Buber and Mead”, joka on julkaistu Peter Hamiltonin 1992 toimittamassa kokoelmassa *George Herbert Mead – Critical Assessments*, vol. 1 (s. 41–48). Itse artikkeli on vuodelta 1967 ja ensijulkaistu *Antioch Review* -lehden numerossa 27 (s. 181–191).

Ajattelijoiden eroavuudet ovat hyvin ymmärrettäviä jo siksi, ettei heidän välillään ollut historiallisia yhteyksiä. Mead oli lähtökohdiltaan kokeellisen tutkimuksen suosija, kun taas Buber oli juutalainen ja hengellinen rabbi. Vaikka ajattelijat ovatkin temaattisesti lähellä toisiaan, heidän yhteytensä koskevat vain filosofian aiheita, eivät näkemyksiä. Niinpä rajoitan Meadin ja Buberin käsittelyn tässä esittämiini vertailuihin, vaikka en kielläkään, että erojen paikantamiset ja käsitteiden vertailut voivat houkutella joitain toisia filosofeja myös jatkopohdintoihin.⁵⁴⁴ Olen esitellyt ja analysoinut Buberin sinä-minä-filosofiaa teokseni *Dialoginen filosofia* toisessa pääluvussa, ja Meadin ja Buberin eroista tai yhtäläisyyksistä kiinnostuneet voivatkin löytää lisää poikkeamia tai yhtymäkohtia luke-malla rinnakkain tätä ja aiempaa kirjaani.

Se, että monet Meadin, Lacanin, Žižekin ja Buberin tapaiset oppineet ovat päätyneet löytämään ihmisen minuudesta vähintään kaksi eri puolta, ei ole sinänsä hämmentävää, sillä monet ihmiset voivat arkikokemustensa perusteella vahvistaa saman. Jäämättä teoreettisten karttojen ja käsitteellisen viisauden vangiksi jokainen voi löytää itsestään kaksi puolta jo siksi, että olemme yksin ollessamme usein erilaisia kuin ryhmien jäsenenä, ja tällä tavoin sosiaalisia ”minuuksia” voidaan löytää jopa yhtä monta kuin on ryhmiä tai ihmissuhteitakin. Myös sellainen kivenkovaksi nähty asia kuin tahto ei välttämättä ole mikään yksisuuntainen, yksiselitteinen tai yksimielinen asia, kuten ei ihmisen intentionaalisuus yleensäkään.

Asiaa on myös helppo havainnollistaa, ja se on intuitiivisesti hyvin uskottavaa. Esimerkiksi aamuisin voimme tahtoa nousta vuoteesta, koska järkemme kutsuu meitä töihin, ja jäädä samanaikaisesti nukkumaan, mihin puolestaan mukavuudenhalumme neuvo meitä. Tai voimme tahtoa syödä suklaata mutta emme lihoa ja niin edelleen. Mutta ajatustemme, tahtomme ja intentioidemme ristiriitaisuus ei vielä merkitse, että ihmisellä olisi kaksi erillistä minää. Itse asiassa ristiriitaisuuden toteaminen edellyttää, että on jokin perusta, josta vertailu on mahdollista suorittaa ja joka havaitsee ristiriidan, ja tällainen on juuri minä. Kuten olen jo edellä todennut, ihmisen minuuksia ei ole myöskään sama asia kuin roolinotto, samastuminen tai heijastelu toisissa. Niinpä on ajateltava, ettei minuuden olemassaolo riipu minuuden rooleista tai havaitsemisen näkökulmista, vaan se on todellisuussuhteen perustava apriorinen tosiasia.

8.2.1.3. Derrida ja identiteetin käsitteen keinotekoisuus

Symbolisen interaktionismin ja psykoanalyttisen teoriaperinteen käsitteellinen sofistikoituneisuus voi yhtäaikaaisesti sekä paljastaa että kätkeä sen, että minuuden jakautuminen eri osatekijöihin on abstrahoinnin tulos ja teoreettinen luomus. Se on objektivoinnin seuraus. Kohteena ja tarkastelijana olemisen keinotekoisuutta voidaan havainnollistaa yksinkertaisen kokeen avulla.

Tartu nyt itseäsi oikealla kädellä vasemmasta kädestä. Miltä tuntuu olla se, joka

⁵⁴⁴ Meadin ja Buberin samankaltaisuuksista ks. Paul E. Pfuertzen julkaisemaa teosta *Self, Society, Existence – Human Nature and Dialogue in the Thought of George Herbert Mead and Martin Buber* vuodelta 1961. Dialogisuuden käsite on ollut keskeinen juutalaisuudessa jo paljon ennen sen tuloa ajankohtaiseksi yliopistofilosofiassa. Meadin ja Buberin vertailut tahtovat jäädä yleensä minäkonseptiota koskevien analogioiden osoittamiseksi, sillä tutkimuksen tarjoama aineisto on vaillinaista ja niukkaa.

tarttuu? Entä se, jota kosketaan? Voitko erottaa itsestäsi kaksi minää ja olla ne molemmat? Itse löydän vain yhden: kokemuksen. Kahden minän mahdollisuus edellyttäisi, että ihmisellä voisi olla samanaikaisesti ja samasta asiasta kaksi toisiinsa nähden erillistä kokemusta: kokemus koskettajana ja koskettavana olemisesta. Kuitenkin *kokemus* on kokonaisvaltainen, jakamaton ja erottamaton, eikä siitä voida erottaa subjektia ja objektia.⁵⁴⁵ Näin havainnollistuu, että introspektio voi toteutua vain intellektin alueella. Sen sijaan introspektiolla ei ole vastinetta kokemuksessa, ja kokemukseen yhdistettynä se johtaa ristiin.

Introspektio onkin mahdollinen vain ajatusten tasolla, jolla minuus eristetään kokemuksesta ja ymmärretään tietoisuudeksi. Samalla minuus asetetaan tarkastelun alle ja jaetaan tarkastelijan ja kohteeseen. Minuuden vaatimus ja jakautuminen seuraavat siis intellektin alueelle rajatusta introspektiosta, aivan niin kuin myös kartesiolaisessa metodissa. Tämä esimerkki osoittaa yhtäältä sen, miten epäadekvaatti tiedon metodiksi perustettu ja skeptisismiä *edeltävä* jako ajatteluun ja kokemukseen on, ja toisaalta sen, ettei introspektio ole alun alkaenkaan mahdollinen ilman ajatuksen ja kokemuksen erottamista toisistaan.

Kuitenkin myös psykologien suosima *identiteetin käsite* perustuu introspektioon. Identiteetillä tarkoitetaan yleensä ihmisen minuuden suhteellisen pysyvää ja ajasta aikaan jatkuvaa kokemistapaa. Kuvatessaan ihmisen itsetuntoa se on hyödyllinen psykologian apukäsite. Mutta ongelmallinen identiteetin käsite on siksi, että sekin perustuu itsen havainnoimiseen. Se on teoreettisesti vähintään yhtä pulmallinen kuin identifikaation eli samastumisen suhde, jonka ongelmana on toiseuden transsendenttius: tietoteoreettisista syistä johtuva toisen ihmisen tietoisuuden tavoittamattomuus.

Omasta mielestäni identiteetin käsite voitaisiin vaikka poistaa filosofian sanakirjoista. Samaa mieltä on ollut ranskalainen dekonstruktionisti Jacques Derrida.⁵⁴⁶ Hänen perustelunsa identiteetin käsitteen hylkäämiselle ovat tosin hyödyntäneet postmodernia ajattelua hänen halutessaan kiistää pysyvien, jatkuvien ja yhtenäisten minäkäsitysten olemassaolon. Sen sijaan itse katson, että identiteetin käsite saattaa olla tarpeellinen kuvatessaan ihmisen pysyvää olemassaolon tapaa. Mutta pidän identiteetin *käsitettä* metodologisesti ongelmallisena *ihmistutkimuksen välineenä*, sillä identiteetin suhde perustuu itsen asettamiseen kohteeksi.

Itsetuntemus, oman toiminnan arviointi ja itsekritiikki ovat varmasti hyödyllisiä sekä ihmisyksilöiden elämässä että tieteessä. Introspektiivisen eli pelkästään oman toiminnan taustoihin keskittyvän tutkimustyön lisääntyä voidaan kuitenkin kysyä, ymmärtävätkö oman napansa kaiveluun keskittyneet tutkijat itsensä lisäksi enää mitään muuta.

Myös kaiken redusoiminen toiseuteen, siis *johonkin muuhun* kuin itseen, on yhtä ongelmallista kuin kaiken palauttaminen itseen tai minään. Toiseutta on korostanut Em-

⁵⁴⁵ Maurice Merleau-Ponty esittelee vastaavan ajatuskulun vuonna 1964 ilmestyneessä ja Claude Lefortin toimittamassa postuumissa teoksessaan *Le visible et l'invisible*. Merleau-Pontyn mukaan minän mahdollisuus toimia yhtä aikaa oman puheen tuottajana ja kuuntelijana on vaarassa jakaa puhuvan subjektin kahtia. Toisaalta Merleau-Pontyn kuvailema jakautuminen *ajatellaan tapahtuvaksi* intellektin, ei kokemuksen, alueella. Tässä mielessä se ei merkitse vasta-argumenttia näkemykselle kokemuksesta ykseytenä.

⁵⁴⁶ Jacques Derridan ajattelusta ks. hänen esseekokoelmaansa *Psyché – Inventions de l'autre* vuodelta 1987.

manuel Levinas, joka katsoi, että etiikan redusoiminen toisen ihmisen kasvoihin luo parhaan ja samalla ainoan uskottavan perustan ihmissuhteiden eettisyydelle. Hänen ajattelunsa erosi Derridan näkemyksistä varsinkin kieleen liittyvissä suhteissa, ja nämä filosofit kiistelivät kieltä koskevista kysymyksistä monissa kirjoituksissaan ja sananvaihdossaan.⁵⁴⁷ Derrida ja hänen dekonstruktionsa erosivat Levinasin ajattelusta myös sikäli, että Derrida halusi nähdä kiinteät identiteetit eräänlaisina menneisyyden muistoina, kun taas eksistenssiajattelua lähestyneen Levinasin mielestä yksilöiden olemassaolo muodostaa etiikan perustan, vaikka eettisyys hänen käsityksensä mukaan punnitaankin lopulta toiseussuhteissa.

Toiseuden huomioon ottaminen on varmasti arvokasta kaikelle etiikalle. Nähdäkseni jo Meadin ajattelun tarkasteleminen toi kuitenkin riittävän selvästi esille, että itsen arvioiminen *pelkästään* toisten ihmisten kautta on kohtalomaista ja johtaa helposti pakkovaltaiseen yhteiskuntakäsitykseen. Pidänkin introspektiosta tai pelkästä toisille olemisesta syntyvien ongelmien parhaina ratkaisuyrityksinä niitä eksistenssifilosofioita, joiden mukaan ihmisten tulisi tunnistaa oman olemassaolonsa ainutkertaisuus ja projisoida intentionaalisuutensa teoiksi ajallisessa sekä reaali maailmaan liittyvässä todellisuudessa. Kyse on tällöin intentionaalisuuden käsittämisestä maailmassa suuntautuvaksi aktiivisuudeksi ja eräänlaisen interaktiivisen maailmasuhteen luomisesta. Tämä tarkoittaa, että loputtoman *analysoimisen* sijasta ihminen *toimii*.

Ajatus introspektiosta on historiallisesti katsoen klassinen, ja sillä on useita esiintymiä nykyajan filosofiassa. Jälkistrukturalismin mantra 'tieteen subjekti ei voi olla tieteen objekti, sillä tieteen subjekti on tieteen subjekti' valottaa, ettei kukaan voi itse toimia itselleen psykoanalyttikkona. Tiedostumaton (tai alitajunta) jää aina tietoisuuden valokeilan ulkopuolelle: minuudelta ja itseltä piiloon. Piiloutuvan aineksen esille saamiseksi tarvitaan suhde terapeutin ja terapioitavan välille. Tässä suhteessa terapeutin pitää näyttäytyä terapian asiakkaalle poissaolevana, transsendenttina Toisena, mikä on johtanut Lacanin päätelemään, ettei kuuntelijana esiintyvällä psykoanalyttikolla puolestaan ole muita välineitä kuin potilaan sana.⁵⁴⁸ Lacanin lähtökohtana yleensäkin oli, että ihmisen olemassaoloa puhuvana olentona leimaa poissaolo. Tämän poissaolon ja siihen sisältyvän kuoleman

⁵⁴⁷ Tunnetuin Derridan ja Levinasin välillä koettu kiista koski kysymystä, miten toiseutta ja kohtaamisen ei-kielellisyyttä korostava Levinas voisi välttää suistumisen takaisin lingvistisen filosofian pyörteisiin, toisin sanoen, kuinka kohtaaminen on lainkaan mahdollista, jos sitä ei ymmärretä kommunikoitavissa olevien merkitysten kautta? Tätä Derrida kysyi laajassa artikkelissaan "Violence et métaphysique – Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas", joka oli tarkoitettu Levinasin filosofian kritiikiksi. Mielipiteidenvaihto kielen olomuodoista koski eroa, jonka mukaisesti kieli nähtiin joko sanakeskeisenä, diskursiivisena ja tyhjentävälle analyysille antavana kulttuurimuodosteena tai esipredikatiivisena, kokemuksellisenä ja analysoitavaksi tyhjentymättömänä kokonaisuutena. Levinas vastasikin Derridalle teoksessaan *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), jossa hän jakoi inhimillisen kommunikaation "sanottuun" (*le dit*) ja "sanomiseen" (*le dire*). Aiheesta tarkemmin ks. teostani *Dialoginen filosofia* (2008, s. 85, 96, 120–121 ja 167).

⁵⁴⁸ Tuskin koskaan on mahdollista luopua epäilemästä, kuinka varmaa sekundaarilähteiden informaatio filosofien ajattelusta loppujen lopuksi on. Esimerkiksi sosiologi Ian Craib sanoo teoksessaan *Psychoanalysis and Social Theory* (s. 121), että Lacania on vaikea ymmärtää, koska Lacan kirjoittaa sanan "'Other' always with a capital O". Lacan salliikin erilaisia tulkintoja, sillä hän korostaa näin *sekä* toisen ihmisen *että* toiseuden yleisessä, transsendentissa, mielessä. Lacanin käsite '*Autre*' merkitsee siis sekä 'toista ihmistä' että laajemmin 'toiseutta'. Ajatus analysoitavasta henkilöstä ja terapeutista toisilleen fyysisesti etäisinä subjekteina ja näkemys etäisyydestä tunteensiirron *edellytyksenä* ovat sinänsä perifleudilaisia ja korostavat Lacanin uskollisuutta psykoanalyttisen teorian sisällöille. Sitä puolestaan ilmentää hänen tunnuslauseenaan pidetty "Takaisin Freudiin!".

merkitystä pohtien uskonnot, taiteet ja filosofiat toimivat symbolisessa rekisterissä vaalien ”ei-mitään” omilla erityisillä tavoillaan.

Yhteys Meadin symboliseen interaktionismiin on joka tapauksessa ilmeinen. Myös Meadin minäkonseptiossa minuuden ”toinen puoli” on tietoisuudelle poissaoleva, puhetta ja yksilöllisiä merkityksiä synnyttävä minä, joka toimii symboleista koostuvan maailman vuorovaikutuksessa. Vastaavasti ”yleistynyt toinen” voidaan nähdä eräänlaisena kollektiivisena alitajuntana: salattuja symbolisia merkityksiä sisältävänä maailmana. Ensin mainittu yksilöllinen minuus katoaa kuoleman myötä, ja juuri tämä tekee yleistyneen toisen alueella tavoiteltavista päämääristä tärkeitä, kun ihmisyksilöt pyrkivät jättämään maailmaan omat katoamista ja aikaa vastaan kamppailevat jälkensä.

Verrattaessa Meadin ajattelua Derridaan, Lacaniin ja psykoanalyttisen teorian eri perinteisiin on jälleen tärkeää huomata *introspektion* ja *itsereflektion* ero. Vaikka emme voikaan saavuttaa minuutemme kokonaisuutta introspektiossa, voimme avautua toiseudelle, heijastella itseämme toisissa ja tavoitella minuuttamme itsereflektiossa. Introspektio on mielen sisäistä itsen tarkastelua, kun taas itsereflektio perustuu minän heijastelemiseen toisissa ihmisissä. Itsereflektiossa avaamme minäämme toisille ja luomme tilaa arvioille, joiden kautta ymmärrämme toisten tulkitsevan ja ymmärtävän meitä. Tällöin itsereflektio ei ole suljettu kehä vaan toteutuu hermeneuttisesti, ja juuri tällainen heijastelun suhde oli myös Meadin keskeinen metodologinen lähtökohta. Terapeuttiselta kannalta sitä voidaan pitää suoranaisena tavoitteena, ja samasta syystä Lacan korosti niin sanottua peilivaihetta lapsen kehityspsykologiassa. Peilisuhde on myöhempien identifikaatioiden imaginaarinen perusta ja pohja introspektion ja itsereflektion laajenemiselle interaktioksi. Juuri imaginaarisen vaiheen kautta ihminen huomaa eronsa muihin ja oivaltaa oman yksilöllisyytensä.

Toisaalta minän osittainenkaan reflektointi toisissa ihmisissä ei tee omaa minuutta *helpommin* saavutettavaksi. Reflektion eettinen haaste on, miten voimme säilyttää tietoisuutemme siitä, että sekä oma että toisen ihmisen minuus jäävät pysyvästi kaiken tyhjentävän tietämisen tuolle puolen. Sekä itse että toinen muodostavat tässä mielessä transsendentin alueen, josta meillä voi olla hyviä arvauksia mutta ei milloinkaan varmaa tietoa. Juuri tämä on pohja teoksessa *Dialoginen filosofia* edustamalleni eettiselle periaatteelle ’kohtelee ihmisyyttä itsessäsi ja muissa ihmisissä aina suurena arvoituksena’.⁵⁴⁹

Minän avautumisen tapahtumaa puolestaan havainnollistaa hyvin Martin Heideggerin näkemys ”avoimuuden” ja ”julkisuuden” erosta. Onkin eri asia nähdä avautuminen itsen, toisen tai todellisuuden ”uteliaana” ja ”tunkeilevana” paljastamisena julkisuudelle (*die Öffentlichkeit*)⁵⁵⁰ kuin oman mielen omaehtoisena vastaanottavuutena olemisen kokonaisuudelle. Tätä ymmärtävää ja vastaanottavaa asennetta Heidegger luonnehti avoimuudeksi salaisuudelle (*die Offenheit für das Geheimnis*) haluten korostaa todellisuuden odottamattomia tapoja peittyä ja paljastua ihmisen tiedollisille pyrkimyksille.⁵⁵¹ Tieteeseen ja käytännön elämään sisältyykin paljon ennustamatonta ja odottamatonta. Tutkimusetiikan kannalta olisi tärkeää myöntää todellisuuden ja toisen ihmisen hallitsemattomuus ja määrittelemättömyys, sillä ne estäisivät asennoitumasta todellisuuteen ja toisiin ihmisiin

⁵⁴⁹ Ks. teostani *Dialoginen filosofia* (2003, s. 17 ja 325 sekä 2008, s. 22 ja 352).

⁵⁵⁰ Martin Heidegger teoksessaan *Sein und Zeit* vuonna 1927 (s. 127).

⁵⁵¹ Heidegger *Gelassenheit*-puheessaan vuonna 1955 (s. 24).

totalisoivasti, valloituksenhaluisesti tai pakottavasti.

Ollessaan avointa, vastavuoroista ja itseään korjaavaa minän heijasteleminen toisissa tarjoaa vaihtoehdon introspektiiviselle ja omaan minään suljetulle itsen havainnoinnille. Kuitenkin introspektio ja itsereflektio ovat toistensa käänteispuolia sikäli, että molempien kautta minuus asetetaan kohteeksi. Ne perustuvat minän hypostasointiin eivätkä olen- naisesti muuta tilannetta, jonka mukaisesti minuutta tutkitaan itselle olevana yksilö- subjektina tai toisille olevana sosiaalisena objektina.

8.2.1.4. Ylös rantahiekasta: ihmisen katoaminen ja paluu

Mead tunnettiin symbolisena interaktionistina, joka korosti vuorovaikutusta myöhempien sosiaalisten konstruktionistien tavoin. Lacan painotti teorioissaan toiseutta, ja myös Levinas tuli kuuluisaksi toiseusfilosofiastaan, jossa etiikan perustus haluttiin rakentaa hurma- henkisesti toiseuden palvonnan varaan. Derrida muistetaan dekonstruktiostaan, jossa kiis- tettiin yhtenäiset minuudet ja painotettiin identiteettien hajoamista. Myös Heideggerin ajattelua on tulkittu, paitsi eksistenssifilosofisen yksilöajattelun ja subjektivismin lähtö- kohtana, myös eräänlaisena epäsubjektivismin korostamisena. Hänenkin puheissaan ja kirjoituksissaan häivähteli tietty yliyksilöllisen ajattelutavan varjo, joka tuli näkyville esi- merkiksi käsityksessä ”Olemisen” asemasta. Se näkyi myös siinä, miten hän katsoi ”ajat- telemisen” liittyvän ihmisen koko todellisuussuhteeseen: paikkoihin, seutuihin ja ehkäpä myös jostakin ”ylhäältä” annettuun poliittiseen lähetykseen. Onko siis minuuden ajasta aikaan jatkuvalla ja individualistisella käsittämistavalla kerrassaan mitään sijaa näiden 1900-luvun filosofien teorioissa?

Olen edellä todistellut, että yksilöllisyyden ja sosiaalisuuden käsitteet tuottavat toi- sensa aivan niin kuin teesi synnyttää antiteesin. Se, miten vastustetaan, on sen leimaamaa, mitä vastaan käydään. Toiseksi, individualismin ja kollektivismin yhteen kietova avioliitto johtuu päättelyjen rakenteista. Siksi ei ole kummallista, miksi monien juhlittujen filosofien ajattelussa esiintyy sekä subjektivistisia että asubjektivistisia (eli subjektin kieltäviä) tar- koitusperiä.

Se, miten subjektin vaatimus seuraa objektivoinnista tai yrityksistä luopua subjektista, tuli näkyville myös jälkistrukturalistina tunnetun Michel Foucault’n ajattelussa. Hänen esittämänsä hypostasointien ja objektivoimisen kritiikkiä on usein tulkittu pelkäksi yksi- löllisyyden vastaiseksi yhteisöllisyyden puolustukseksi. Minän sosiaalista rakentumista painottaen esimerkiksi Foucault’n teoksen *Les mots et les choses* (1966) jälkimaininki ”ihminen katoaa kuin rantahiekkaan piirretty kuva”⁵⁵² on nähty hyvästijättönä ihmiselle ja vahvistuksena yhteisöille. Foucault’n ajatuksessa ei ollut kuitenkaan kyse siitä, että jos ihmistä ei voi asettaa tarkastelun kohteeksi, yhteisön tai ihmisen yhteisöllisenä voisi.

Sen sijaan hän katsoi, että *tutkimuksen kohteeksi* asetetun ihmisen tulisi kadota. Edellä mainitun (ja jo sloganiksi muodostuneen) lauseen sisältö ei ollut nähdäkseni se, että ihmisyksilöt lakkaisivat olemasta olemassa, vaan se, että ihmisen objektivoiminen tieteissä pitäisi lopettaa. Tässä mielessä Foucault’n kannanotto ei ollut niinkään antropologinen kuin tieteenfilosofinen, eikä hän pitänyt ihmiselle tyypillisenä olotilana vain olemista jon-

⁵⁵² Michel Foucault teoksensa *Les mots et les choses* (1966) lopussa (s. 398).

kinlaisena ”kasvottomien rakenteiden leikkauspisteenä”. Tämä puolestaan näkyy kannanotoissa, joita Foucault esitti sosiaalisten rakenteiden, kuten vankilalaitoksen ja terveydenhuollon organisaatioiden, arvosteluissaan.⁵⁵³ Tieteenfilosofisesti arvioiden Foucault katsoi, että kun kerran *yksilökeskeisessä* ihmistutkimuksessa on päädytty kehäpäätelmiin, ei pitäisi kääntää asetelmaa nurin ja jatkaa käänteiseen vaihtoehtoon, jonka mukaan ihminen on kohteena *yhteisön* jäsenenä tai lajina.

Foucault’n esittämää subjektin käsitteen arvostelua ei siis pitäisi yksiselitteisesti tulkita subjektin ja subjektivismin vastustamiseksi vaan pikemminkin yritykseksi järjestää uudelleen subjektin asema ja paikka filosofiassa. Tämä pyrkimys puolestaan näkyy selvästi esimerkiksi hänen kirjoituksessaan ”Mikä tekijä on?”, jonka hän julkaisi vastineeksi Roland Barthesin esseeseen ”Tekijän kuolema”.⁵⁵⁴

Ajallisesti myöhemmissä seksuaalisuuden historioissaan Foucault viitoittikin tietä ”takaisin” kreikkalaiseen antiikkiin, jossa ihminen ei erottanut itseään sen enempää tietämisen subjektiksi kuin objektiksikaan – tai introspektion tekijäksi tai sen kohteeksi. Itse asiassa Foucault’n ajatus ”ihmisen katoamisesta” haluaa huuhtoa hiekasta esiin todellisen ihmisen: yksikön ensimmäisen persoonan filosofin, joka asettaa kysymyksensä minässä. Filosofiaa minästä maailmaan suuntautuvana elämänä Foucault perustelikin puhuessaan ”itsestä huolehtimisen tekniikoista”.⁵⁵⁵

8.2.2. Homunculus-ongelma

Tarkastelijana ja kohteena olemisen (eli subjektiin ja objektiin jakautumisen) ohella toinen (II) introspektioon liittyvä ongelmaryhmä koskee äärettömyyttä ja *homunculusta*. Kuten jo intentionaalisuutta tarkastellessani totesin, introspektio on suhde, jonka edellyttämisestä seuraa, että se pitäisi voida toistaa äärettömän monta kertaa. Jos mieli suuntautuu itseensä ja tiedostaa itsensä, siihen liittyy, että tuo suuntautumisen suhde pitäisi voida ainakin periaatteessa toistaa äärettömän monta kertaa, jolloin itsen tiedostaminen kertoisi äärettömän olemassaolosta ihmisessä. Tällaista ajatuskulkua nimitetään filosofiassa *ad infinitum* -argumentiksi. Kuvaankin sillä nyt ääretöntä rekursiota, loputonta viittaussuhteiden kehää, joka introspektiosta periaatteellisesti avautuu. Siihen liittyy myös ongelma, jota filosofian historiassa ja psykologiassa nimitetään *homunculus*-ongelmaksi.

Sana ”*homunculus*” on latinaa, ja se tarkoittaa ’pienä ihmistä’. Alkemistit nimittivät sillä olentoa, jonka he pyrkivät luomaan Paracelsuksen 1500-luvulla antaman esikuvan mukaan. Ongelma on, että jos pystyisimme minuuttamme tavoitellessamme luomaan ih-

⁵⁵³ Ks. esim. Michel Foucault’n teoksia *Naissance de la clinique* vuodelta 1963 ja *Surveiller et punir* vuodelta 1975. Tässä suhteessa Foucault’lla oli ainakin yksi edeltäjä, kanadalaisyntyinen mikrososiologi Erving Goffman.

⁵⁵⁴ Michel Foucault’n essee ”Qu’est-ce qu’un auteur?” vuodelta 1969 sisältyy muun muassa Daniel Défertin (ym.) toimittamaan Foucault’n kirjoitusten kokoelmaan *Dits et écrits I* (1994). Roland Barthesin alun perin vuonna 1967 englanniksi ilmestynyt essee ”The Death of the Author” on julkaistu muun muassa Barthes-antologiassa *Image-Music-Text* (1977).

⁵⁵⁵ Yksikön ensimmäisen persoonan filosofiaa edustavat johtopäätökset tulivat esille Foucault’n filosofiassa vasta jälkistrukturalistisen kiinnostuksen laannuttua, toisin sanoen seksuaalisuuden historioissa. Itsestä huolehtimisen (*le souci de soi*) temasta ks. seksuaalisuuden historioiden kolmatta osaa vuodelta 1984.

misestä täydellisen kuvan mieleemme, tuloksena olisi ihminen, joka joutuisi kysymään itseltään, ”mikä minä olen?” yhä uudelleen – ja niin edelleen loppumattomiin. Minuuksia paljastuisi toistensa sisältä kuin hymyileviä eukkoja venäläisistä puumaatuskoista.

Käsitys minästä ei tulisi sitä kautta selvemmäksi. Jos introspektio edellytetään, pitäisi käsittää, mitä äärettömyys sinänsä merkitsee päättelyn kannalta. Tämä ei muodostu ongelmaksi, jos äärettömyys ajatellaan numeroituvaksi ja ajallisesti rakentuvaksi ketjuksi. Mutta jos introspektio ajatellaan toistettavaksi samalla ajan hetkellä, pitäisi olettaa, että ihmisellä voi olla samanaikaisesti ajattelussaan ääretön määrä järjestettyjä pareja. Ihmisen tajunnan rajallisuuden vuoksi tällaista johtopäätöstä on vaikea hyväksyä sen enempää psykologisesti kuin aivofysiologisesti.

Toisaalta ihmisen kykyä tarkastella itseään on usein pidetty ihmiselle ominaisena inhimillisenä piirteenä, joka erottaa ihmisen intentionaalisuutta tietokoneen vastaavista paljon rajallisemmista toiminnoista. Tällöin näkemystä siitä, että ihminen voisi sisällyttää ajattelunsa äärettömän määrän intentionaalisia suhteita, on tulkittu antropologisesti ja pidetty sitä osoituksena sielun ja tietoisuuden olemassaolosta. Se on siis nähty klassisten sielunoppien toisintona, eräänlaisena selittämättömänä ihmeenä, joka on synnyttänyt puheita ”äärettömyydestä ihmisessä”.⁵⁵⁶ Näissä filosofioissa ihmisen tietoisuus on nähty introspektion tuotteena, itsestä tietoisuutena, jonka mukaisesti ihminen ”tietää tietävänsä”. Tätä äärettömyyteen johtavaa ajatuspolkua pitkin ihmisen tietoisuutta on pidetty ”henkisyysenä ihmisessä”.

Sikäli kuin tietoisuus ei ole *olento*, vaan *kognitiivinen toiminto*, näitä toimintoja vastaavia sieluoppeja on pidetty turhana ihmisen olemusta koskevana metafysiikkana. Kielteistä näiden metafysiikoiden pois sulkemisessa on se, että sielun ja minän metaforat menettäisivät tällöin merkitystään käsitteinä, jotka viittaavat ymmärrykselle ja kokemukselle transsendentiin, äärettömään rekursioon tai kykyyn operoida äärettömän idealla ajattelussamme. Samalla ’ääretön’, josta meillä ei voi olla kokemustietoa ja joka käsitteenä muodostaa transsendentialian⁵⁵⁷, pitäisi eristää vain matemaattiseen tai loogiseen keskustelupuitteeseen, eikä asian merkitystä voitaisi tarkastella siltä kannalta, mitä äärettömyys merkitsee ihmisen olemuksessa tai maailmasuhteen osana.

Toisen esimerkin pelkästään matematiikkaan rajautuvan tarkastelutavan ahtaudesta tarjoaa kritiikki, jota Emmanuel Levinasin näkemykset ’äärettömyydestä etiikan perustana’ ovat saaneet matemaatikoilta.⁵⁵⁸ Tämä pelkästään immanentilta tasolta esitetty arvostelu on osoittanut, että äärettömän käsite on menettänyt merkitystään käsitteenä, joka viittaa

⁵⁵⁶ Aiheesta ks. esim. Sven Krohnin analyysia teoksessa *Ihminen, luonto ja logos* vuodelta 1981 (s. 252).

⁵⁵⁷ Transsendentialia on käsite, jota vastaavasta asiasta ei voi olla kokemustietoa.

⁵⁵⁸ Viitataan Edmund Husserliin, joka muiden muassa kieltäytyi hyväksymästä Emmanuel Levinasin käsityksiä ’äärettömyydestä’. Toisena esimerkkinä voin mainita Alan Sokalin ja Jean Bricmontin teoksessaan *Fashionable Nonsense* (1998) esittämän arvostelun, jonka mukaan Jacques Lacanin, Julia Kristevan (s. 1941), Paul Virilion (s. 1932) ja Jean Baudrillardin (1929–2007) kaltaiset filosofit ovat soveltaneet matematiikan ja luonnontieteiden käsitteitä ”väärin” omassa esseistiikassaan. Sokalin ja Bricmontin kaltaisille kriitikoille voin todeta heidän itsensä ymmärtäneen kyseiset käsitteet disiplinaarisesti. He eivät ole suostuneet myöntämään, että luonnontieteiden, matematiikan ja logiikan käsitteet ovat joka tapauksessa *myös* metaforia, onpa kyseessä sitten ’valon nopeus’, ’äärettömyys’ tai ’mahdollinen maailma’. Tieteenfilosofisesti katsoen näillä metaforilla on symbolista merkitystä todellisuuden tarkastelussa käytettävien teorioiden osina. Vain äärimmäisen naiiveista lähtökohdista voitaisiin väittää, etteivät esimerkiksi fysiikan metaforat ja mallit heijastelisi ihmisen seksuaalisuutta ja sen mukaista suhtautumista luontoon.

'rajauksille antautumattomaan' kokemuksessa, ymmärryksessä ja ihmisten välisissä suhteissa. Kyse on ollut keskustelutasojen sekoittamisesta, jossa matemaattista äärettömän käsitettä on alettu pitää vertailukelpoisena suhteessa transsendentaalifilosofioille ominaiseen käsitykseen äärettömästä, ja sitten on kielletty käsitteen metaforallinen käyttö. Kun 'ääretön' on ymmärretty pelkäksi matematiikan termiksi, se on menettänyt merkitystään käsitteenä, jota vastaavasta asiaintilasta emme voi muodostaa *mielikuvaa* ja joka viittaa aistikyvyillemme transsendenttiin.

Aivan riippumatta siitä, kuinka perusteltua on ajatella, että ihmiseen sisältyy äärettömyys, kyseistä ajattelutapaa voidaan arvioida niiden *käytännöllisten vaikutusten* valossa, joita äärettömyysmetafysiikan *kieltämisestä* on seurannut. Kun äärettömyys ja sitä vastaava transsendenttius on kitketty pois ihmiskäsityksistä ja toiseuden ymmärtämisestä, ihmistutkimus on kääntynyt pelkäksi kielifilosofiaksi tai immanentin materialismin ja naturalismin mukaiseksi sosiaalitieteeksi. Tuloksena on ollut erilaisuuden likvidointia, tiedepoliittista yksipuolisuutta, universalistista ja totalitaristista antropologiaa sekä keskustelua tukahduttavaa myöntymisen filosofiaa. Seurauksena on ollut myös todistettavuuden ja kiistattomuuden vaatimuksia asioissa, joista varmaa tietoa ei voida saada.

Äärettömyyden idealla olisi nähdäkseni tärkeä merkitys ihmiskäsityksille, sillä se estäisi kutistamasta ihmisyyttä immanentteihin ja erilaisille merkityksille avautumattomien ajattelutapojen ehtoihin. Äärettömyyden edellyttäminen ratkaisee tavallaan myös *homunculus*-ongelman. Äärettömyyden olemuksen hyväksyessään ihminen hyväksyy lisäksi myös sen, ettei ihmisyyden ydin ole tavoitettavissa introspektion avulla sen enempää kuin absoluuttinen äärettömyys sinänsä.

8.2.3. Circulus vitiosus

Introspektion kolmas (III) ongelma on yleinen kehäpäätelmä, joka syntyy, kun ihmistutkimuksessa rajoitutaan tutkimaan mielen sisäistä intentionaalisuutta. Juuttuminen kehäpäätelmiin kertoo yleensä tieteen sisäänpäin lämpiävyydestä. Kysymys ei ole tällöin hermeneuttisessa kehässä tapahtuvasta ymmärtämisestä, joka avautuisi ja laajenisi spiraalin tavoin tarkistaessamme esiymmärryksiämme dialogissa maailman kanssa. Tällainen kehä ei ole suljettu, vaan se ajatellaan avoimeksi ja ajallisesti jatkuvaksi prosessiksi.

Sen sijaan introspektiiviseen tutkimukseen liittyvässä kehäpäätelmässä ei ole kyse vain jonkin asian teoreettiseen *esittämiseen* liittyvästä vaikeudesta (*circulum in demonstrando*), joka kohdattiin jo Meadin minäkonseptiossa. Sen sijaan introspektiossa on kysymys *periaatteellisesti ratkaisemattomasta* noidankehästä (*circulus vitiosus*), joka liittyy päätteeseen ja todellisuuden tarkasteluun itseensä.

Nykyajan filosofiassa näillä ongelmilla on useita esiintymiä. Filosofisen tutkimuksen rajoittaminen mielen filosofian sisäisiin kysymyksiin on merkinnyt, että ihmisen ajattelua on voitu jäljitellä ja mallintaa tekoälyn keinoin ja että ajattelun ja koneälyn välille on voitu luoda analogioita. Samalla näiden suhteiden käsitteellistä arviointia ja silloittamista varten on syntynyt kokonaan uusi tieteenala, kognitiotiede. Kun ihmisen ajattelua on mallinnettu tekoälyn keinoin, vaikutusyhteys filosofian ja kognitiotieteen välillä ei ole ollut vain filosofiaa hyödyntävä tai muutoin yksisuuntainen. Tapa asettaa *ajattelu* tutkittavaksi on muovannut tällöin ihmisten käsityksiä omasta ajattelustaan ja synnyttänyt tietynlaisen

filosofiakäsityksen. Kognitiotieteellisen paradigman ja tekoölyanalogioiden tuloksena inhimillinen ajattelu on nähty edellä kuvatun kaltaisena suljettuna järjestelmänä, jossa ihminen on redusoitu pois maailmastaan, yhteisöstään ja ympäristöstään ja idealisoitu objektiksi. Samalla on vahvistettu introspektiivisen ihmistutkimuksen asemaa, jonka mukaan ajattelusta on tehty mielen sisäistä kalkylointia, kyberneettisen, itseriittoisen ja itseohjautuvan periaatteen mukaista toimintaa.

Tällaisen vieraantuneisuuden ohella eräs ihmistutkimukselle aiheutunut ongelma on, ettei kyseisiin asettamuksiin liittyviä peruskysymyksiä ole yleensä tiedostettu eikä käsitelty kognitiotieteen ja tekoölyntutkimuksen sisällä. Kognitiotieteessä ja tekoölyntutkimuksessa sekä niille perustuvissa psykologiatieteissä ei ole tarpeeksi pohdittu filosofiaa, mutta filosofiaa on kylläkin pyritty alistamaan kognitiotieteelliselle ja tekoölyntutkimukselliselle paradigmalle. Kognitiotieteen ja tekoölyntutkimuksen voimakas esiinnousu filosofian ja psykologian piirissä perustuu nähdäkseni siihen, että ne ovat pystyneet tukeutumaan positivistisen tieteenfilosofian perinteisiin kysymyksenasetteluihin. Virtuaalitodellisuudet ja kybernautinkypärät toistavat pääpiirteittäin samaa *ihmiskuvaa*, *tiedekäsitystä* ja *tutkimusotetta*, jotka muodostivat behavioristisen ihmistutkimuksen välineellisen taustan. Sen ominaispiirteitä olivat laboratorikeskeisyys, ihmisen eristäminen luonnollisen ympäristön aistivaikutelmista ja kiinnittäminen mittalaitteisiin – siis juuri ne tutkimusotteet, joita myös George H. Mead sovelsi ja myöhemmin vastusti. Tässä esittämäni filosofisen kritiikin ja seuraavassa pääluvussa edustamani Mead-tulkinnan kautta olisi nähdäkseni mahdollista luoda sosiaalipsykologiaa, jossa edellä mainitut paradoksit, kehäpäätelmät ja äärettömyyden ongelmat voitaisiin sivuuttaa epärelevantteina.

8.3. Minuudesta maailmaan

Edellä käsiteltyjen pulmien lisäksi kaiken yllä leijailee kysymys siitä, onko ihmisen tutkiminen sinänsä mahdollista tai onko siinä ylipäänsä järkeä – käsitetäänpä ihminen sitten yksilöksi, sosiaaliseksi olennoksi tai kulttuurisesti olemassa olevaksi *ihmisyydeksi*. Millä tavoin tieteellinen tieto valaisee ihmisten elämänongelmia tai auttaa niiden ratkaisemisessa filosofiaa tai elämänviisautta paremmin? Sisältyypä siis tutkimuksellisiin ajatuskulkuihin kehäpäätelmiä, paradokseja tai äärettömyyden ongelmia miten paljon tahansa, voidaan joka tapauksessa toistaa kysymys siitä, antautuuko ihminen lainkaan *tieteelliselle* tutkimiselle, vai olisiko parempi puhua eri ihmiskäsityksistä, antropologioista ja filosofioista ja pitäytyä arvioimaan niitä.

Eksistenssifilosofian piirissä tämä kysymys ei koske sitä, *onko* ihmistä olemassa, sillä ihmisyksilöiden olemassaoloa voidaan pitää kokemuksellisesti annettuna. Sen sijaan epäilyksiin antaa aiheen se, voidaanko *tutkimuksessa tavoittaa tieteellisen yleistämisen tarpeisiin soveltuvaa ihmisyyttä*. Ihmisten väliset erot ovat usein suuremmat kuin yhtäläisyydet. Voidaanko tai onko tarpeen yrittää löytää mitään ihmisen tai ihmisyyden yleistä hahmoa?

Alkuperäisessä muodossaan esitettynä Edmund Husserlin fenomenologinen metodi oli kuin tehty tällaista olemusten jäljittämistä varten. Sen menetelmällisenä lähtökohtana oli *epookki* (kreikan kielen sanasta *epokhé*), joka tarkoittaa 'eliminoimista' ja 'sulkeistamista'. Fenomenologisen epookin mukaisesti havainnoista poistetaan tutkijan ennakkokäsitykset, tutkimusperinteiden vaikutus, tieteelliset hypoteesit ja käytännölliset intressit,

ja kohde *redusoidaan* eli palautetaan siihen, mitä se itsessään on. Näin edeten on tarkoitus päästä kohteen puhtaaseen katselemiseen (*die reine Schau*).⁵⁵⁹ Epookki siis ensisijaisesti *poistaa* tutkimuksesta sen, mitä käyttöä saatavalla tiedolla voisi olla mutta säilyttää kohteen alkuperäisessä yhteydessään. Samalla se pyrkii luomaan käsitteellistä tietoa käytäntöihin ja tarkoituksiin suuntautuneesta elämästä.

Tällöin fenomenologia on luonnehdittavissa lähes yksinomaan päätelmänomaiseksi toimitukseksi ja teoreettiseksi asenteeksi, jolloin tutkimuskin tulee helposti määriteltyä sen kautta, mitä se ei ole. Samalla ei myöskään vastata siihen, jääkö yksinomaan *poistamalla* ihmisestä jäljelle kaikkein olennaisin, ihmisen olemukselle ominainen. Voidaan kysyä, eivätkö ihmisyydelle ole yhtä tärkeitä ihmisen yksilölliset piirteet, joiden kautta ihminen erottuu persoonaksi.

Varsinaiseen olemukseen Husserl ajatteli päästävän fenomenologisen kuvauksen kautta, jota varten hän kehitti *eideettisen reduktion* menetelmän (kreikan kielen sanasta *eidos* ≈ idea).⁵⁶⁰ Sen lähtökohtana on kohteen muuntelu ja kuvittelu mahdollisimman monissa yhteyksissä, jolloin tajuntamme ikään kuin uudelleen rakentaa tutkimuksen kohteen fenomenologisessa konstruktiossa.⁵⁶¹ Tuloksena olevilla eidoksilla tarkoitetaan tässä yhteydessä samaa kuin Platon tarkoitti olioiden 'muodolla' ja Kant 'noumenonilla'.

Tällainen tutkimus tulee helposti lähelle subjektiivista idealismia, jonka mukaan oliot eivät määrää tajuntaamme vaan tajuntamme olioita. Millaiseen asemaan asettuisi silloin ihmisen yleistä hahmoa tavoitteleva tutkimus? Tämä toteamus voidaan tosin osoittaa aiheettomaksi huomauttamalla, ettei fenomenologiassa lainkaan tutkita olioita vaan olemuksia ja merkityksiä. Olemassaoloa koskevaa kysymystä ei siis sen enempää kiistetä kuin myönnetä, vaan se ikään kuin siirretään syrjään siksi aikaa, kunnes tutkija saa varman otteen kohteesta. Havainnon perustana eivät tällöin ole sen enempää empiiriset tosiasiat kuin fenomenalismikaan, joka kiistää niiden olemassaolon.

Myös fenomenologisen ratkaisun kautta nousivat esiin kysymykset inhimillisen tajunnan asemasta ihmisen tutkimisessa sekä itsen havainnoimista yleisesti koskevat pulmat. Historiallisesti katsoen ne artikuloituivat sen kehityksen kautta, jonka mukaisesti Husserl päätyi menetelmällisissä askeleissaan edellä selitettyyn transsendentaaliseen ja absoluuttiseen fenomenologiaan. Mikäli otetaan huomioon se kritiikki, jonka ihmisen asettaminen kohteeksi on saanut osakseen, tulee tila eksistenssifilosofiselle kysymysten asettamiselle itsestä maailmaan päin. Tällainen suhde voi olla vain omakohtaisesti koettu, ja ihmisen tutkimiselle se merkitsee vaatimusta sekä itsessä että toisissa ihmisissä olevan ainutlaatuisuuden ja historiallisuuden jatkuvasta huomioon ottamisesta.

8.3.1. Kohti ihmisen olemusta

Perusteltuina ovat nähdäkseni molemmat näkökannat: toisaalta sosiaalisuutta painottava yhteisöllisyyden myöntäminen ja toisaalta yksilöä korostava individualismi. Holismiksi eli "kokonaisvaltaisuudeksi" ei olekaan syytä kutsua ajattelutapaa, joka tukeutuu aino-

⁵⁵⁹ Edmund Husserl *Ideen*-teoksessaan; *Husserliana*, osa 3.

⁵⁶⁰ *Nykysuomen sanakirja – Vierassanojen etymologinen sanakirja*, s. 175.

⁵⁶¹ Eideettisestä reduktiosta ks. Matti Juntusen Husserl-tutkimusta (1986, s. 73–80).

astaan sosiaalisuuteen tai individualismiin vaan joka kokonaisvaltaisuuden perusidean mukaisesti *huomioi ihmisen erilaiset olemuspuolet*. Ne ovat kehollinen, tajunnallinen ja situationaalinen. Kehollinen ja tajunnallinen ovat yksilöllisiä, ja situationaalinen puolestaan liittyy sosiaalisuuden alaan. Nämä eri eksistenssisitasot yhdessä huomioon ottamalla voidaan päästä kohti *ihmisyyttä*, toisin sanoen ihmisen olemusta.

Tällä tavoin sanoessani ei pyri olemaan erityisen ”demokraattinen”, kaiken kattava tai tasapuolinen saati mikään kohtuullisuutta korostava keskitien kulkija. Kyseiseen johtopäätökseen olen tullut vain siksi, että nämä ihmisen eri olemuspuolet piirtyvät esiin väistämättä, mikäli ihmistä ylipäänsä tutkitaan tieteissä.

Ihmisen eri olemuspuolien huomioon ottamisen vaatimus näkyy myös fenomenologisen filosofiaperinteen sisällä. Husserlin alkuperäisellä idealistisella lähestymistavalla oli siinä paikkansa aivan niin kuin Heideggerin myöhemmällä olemisen kokonaisuutta korostavalla ”arkirealismillakin”. Heideggerin ajattelussa individualismia edusti keskittyminen ihmisen omaan olemassaoloon ja ”sosiaalisuutta” puolestaan ihmisen näkeminen yhteisöjensä tai ympäristöjensä osana. Fenomenologisen tieteenfilosofian näkökulmasta tärkeää on *sekä* subjektiivisten maailmankatsomusten *että* yleisten ihmiskäsitysten tuntemus, ja käsittelenkin kysymystä tarkemmin seuraavassa pääluvussa, jossa tukeudun muun muassa Lauri Rauhalan teoriaan ihmisen kolmesta eksistenssisitasosta.⁵⁶²

Filosofisen ajattelun palauttamiseksi psykologiaan sekä tutkimusetiikan ja yhteiskunnallisen eettisyyden turvaamiseksi tieteen olisi tärkeää tunnustaa kaikki tajunnan tasolla vallitsevat minuuden puolet. Filosofisesti perusteltu sosiaalipsykologinen ihmiskäsitys voidaan luoda vain minuuden koko rakenteen tuntemisen varaan. Kyse on perimmältään ihmiskuvan muutoksesta, astumisesta mekanistisen, välineellisen ja objektivoivan ihmistutkimuksen piiristä ”takaisin” henkilökohtaiset kokemukset tunnustavan ihmiskäsityksen maailmaan. Niin *idin*, *egon* kuin *superegonkin* jonkin osatekijän tai alitajuisen aineksen pois sulkeminen minuuden konstellaatiosta olisi yhtä väkinäistä kuin reaalisen, imaginaarisen tai symbolisen aineksen jättäminen pois ihmisen minuuden rakenteesta. Sama pätee myös Meadin käsitteisiin ’*I*’, ’*self*’, ’*me*’ ja ’*the generalized other*’. Kuten jo edellä todistelin, ihmisen tutkiminen kohteena tuottaa sekä yksilöllisen että sosiaalisen puolen aivan niin kuin Meadin käsitteet *I* ja *me* syntyivät tarkastelujen kehämäisyydestä johtuvina välttämättömyyksinä.

Tärkeää on huomata, että huolellisestikaan perusteltu ihmiskäsitys ei voi koskaan olla täydellinen, vaan yksittäisten ihmisten tavoin myös se on jatkuvassa muodostumisen, varsinaistumisen tai hegeliläisittäin ilmaistuna ”tulemisen” (*das Werden*) tilassa. Tällöin käsite ’ihminen’ on sielun, maailman ja äärettömän käsitteiden tavoin *transsendentalia* eli puhtaan järjen käsite, jolla ei ole vastinetta kokemuksessa. Näillä käsitteillä on kuitenkin merkitystä siksi, että ne ohjaavat *tavoittelemaan* ykseyttä aistitiedon alueella. Sellaisina ne luovat edellytyksiä holistisen eli ehjän ja yhtenäisen maailmankuvan muodostamiseen, jolloin ’holismilla’ viitataan *ihmisen sisäisten kokemusten järjestykseen* – ei mihinkään yliyksilölliseen, arvouniversalistiseen tai totalitaristiseen poliittiseen järjestelmään tai kaiken kattavaan tieteelliseen metodiin. Samalla tällainen filosofia asettuu jo lähtökohdissaan kauaksi objektiivisuutta tavoittelevista ajatussuunnista.

⁵⁶² Lauri Rauhala esittelee kolmen eksistenssisitason mallinsa alun perin vuonna 1995 julkaisemassaan teoksessa *Tajunnan itsepuolustus* (2005, s. 85 jss.).

8.3.2. Yrityksiä subjektiuden kriisin ylittämiseksi

Aloitin tämän problematisoinnin kirjoittamalla ”subjektiuden kriisistä”, jolla viittasin minuuden tapaan haljeta vähintäänkin kahtia tieteellisissä tarkasteluissa. Meadin vertaaminen fenomenologiaan, psykoanalyysiin, postmodernismiin ja jälkistrukturalismiin sekä Buberin, Derridan, Lacanin, Levinasin ja Žižekin viisauteen on valottanut, että kahtiajaot johtuvat ihmisen objektivoimisesta tieteissä. Tällä analyysilläni olen vahvistanut väitettäni ensimmäisen persoonan filosofian ja itsestä maailmaan suuntautuvan toiminnallisen sosiaalipsykologian oikeutuksesta.

Entä mitä edellä sanottu merkitsee tieteenfilosofialle ja sosiaalipsykologialle? Millä tavoin toiminnallinen sosiaalipsykologia ja itsestä maailmaan suuntautuva ajattelu voivat auttaa selvittämään tai ratkaisemaan subjektiuden kriisiä? Millaista näkökantaa edustan suhteessa individualismiin ja kollektivismiin?

Edustan käsitystä, jonka mukaan ihmisellä on transsendentaalinen ja *a priori* olemassa oleva minuus, mutta pidän perusteettomana tuon minuuden introspektiivistä ja itsereflektiivistä tavoittelua. Sen sijaan kannatan näkökantaa, jossa tunnustetaan minuuksien yksilöllinen olemassaolo mutta samalla myös projisoidutaan itsestä maailmaan aktiivisesti. Tämä merkitsee, etten nojaudu sen enempää yksilöpsykologiaan, joka näkee ihmisten elämänskysymykset vain ”tajunnan sisäisinä” ongelmina, mutta en myöskään tukeudu sosiaalisten konstruktionistien käsitykseen, joka pitää yhteiskunnallisia rakenteita olemassa olevina tai keskittyy analysoimaan ainoastaan ihmisten suhteita tai diskursseja. Sen sijaan myönnän yksilöiden olemassaolon ja heidän relationaaliset viittaussuhteensa toiseuteen ja todellisuuteen pyrkien luomaan sosiaalipsykologiaa sekä individualistisen että relationaalisen lähestymistavan varaan. Tällä orientaatiolla on luonnollisesti myös subjektiuden kriisiä koskevia seurauksia.

8.3.2.1. Tunneteoreettisen individualismin yksipuolisuus

Perinteisesti subjektiuden kriisi katsottiin ohitetuksi niin sanotun kielellisen kumouksen yhteydessä, toisin sanoen luovuttaessa pitämästä sosiaalisia konstruktioita olemassa olevina ja kääntämällä katseet ontologisten seikkojen sijasta kielipeleihin ja diskursseihin postwittgensteinilaisen uuspragmatismien antaman esikuvan mukaisesti. Tällaista asennoitumista ovat edustaneet diskurssi- eli keskusteluanalyytikot, jotka ovat nähneet sosiaaliset konstruktioit lähinnä kielellisinä. Tämän lähestymistavan varjopuolena on ollut se, että todellisuus on ylipragmatisoitu, ja kokemukset on yritetty redusoida vain kieleen. Esimerkiksi Emmanuel Levinas (1974) on todennut, etteivät ihmisten tärkeimmät kokemukset ole lainkaan kielellistettävissä, eli ne kuuluvat ei- tai esipredikatiivisen kokemisen (psykologiassa ei- tai esiattribuoituvien) kokemusten alueelle.

Itse asiassa tärkeimmät kokemukset ovat juuri sellaisia. Jos vaikkapa tulet laittaneeksi kätesi kuumalle lieden levyille, osaat varmasti vetäistä sen pois ilman asian käsitteellistämistä. Et siis tarvitse sanoja: ”Onpa *kuuma* hellan levy, joten taidanpa vetää käteni pois, ennen kuin tulee kolmannen asteen palovamma.” Monet meistä muistavat lapsuudestaan, miten saatoimme talviseen aikaan ihan vain uteliaisuuttamme nuolaista jotakin kylmää metalliesinettä, johon kokeilunhaluinen kieliparkamme jäätynä kiinni. Ja voi sitä

tuskaa, joka sen irti repäisystä seurasi! Tällöinkään ei tarvittu käsitettä 'kipu', vaan kokemuksen merkitys valkeni ilman vastaavaa käsitettä, esipredikatiivisesti.

Tunteiden yksilöllisyyttä, esikielellisyyttä tai täydellistä kielestä riippumattomuutta kannattavia tutkijoita on kuitenkin syytelty solipsismin tukemisesta, kokonaisvaltaisen metodologian kiistämisestä ja yksityiskielen pitämisestä mahdollisena – siis luonnontieteellisten yleispätevyysihanteiden vastaisuudesta. Tämä on ollut lyhytnäköistä, sillä aistikokemustemme, elämystemme ja tuntemustemme tunnustaminen yksilölliseksi on ihmisen situaatiota eli elämäntilannetta leimaavan perusasetelman myöntämistä.

Myös järjen ja tunteiden suhteita analysoineiden tunneteoreetikoiden tieteellinen asennoituminen on ollut lähtökohdiltaan ideologista. Jo järjen ja tunteiden vastakohta-asetelma sinänsä on oirehtinut siitä kahtiajaosta, jota tunneteoreetikot ovat epäsuorasti toistaneet ja jota jälkistrukturalistit ovat nimittäneet binäärioppositioilla operoimiseksi. En siis halua epäkontekstualisoida tunteita tai pitää niitä yksilöiden sisäisinä tuntemuksina, jotka noudattaisivat vain neurotieteellisiä lakeja. Toisaalta en myöskään ajattele, että ihmiset olisivat yläpuolellaan toimivien rakenteiden voimattomia uhreja tai reagoijia. Sen sijaan katson, että ihmiset ovat yksilöitä, jotka *toimivat* vuorovaikutuksessa toistensa kanssa ja herättävät toisissaan ajatuksia ja tuntemuksia. Tällöin myös subjektiviteetti on luonnehdittavissa yhdeltä olemuspuoleltaan sosiaalseksi suhteeksi mutta ei pelkästään sosiaalisten rakenteiden aikaansaamaksi vaikutukseksi.

Samaa individualistis-liberaalia johtopäätöstä puoltavat myös loogis-analyttisen kielifilosofian tulokset. Esimerkiksi Jaakko Hintikan ja hänen työryhmänsä (1988) mukaan emme voi konstruoida yleispätevää kielioppia ”persoonallisia propositionaalisia kielen ilmaisuja” sisältäville väitteille, jotka kuvaavat esimerkiksi jonkun yksilön tietämistä, uskomista tai tahtomista (vrt. edellä sanottuun ”tahtomisen tahtomisesta”). Tämä ei merkitse, että kielioppi olisi lausumatonta tai tavoittamatonta, mutta se on kylläkin tyhjentymätöntä, mikä puolestaan tukee subjektivistista ja relativistista tieteenfilosofiaa.⁵⁶³ On esimerkiksi mahdollista tutkia, miten kukin kieliyhteisön jäsen konstruoi kielensä, ja voidaan hyvin selvittää, kuinka ihmiset käyttävät kieltä vaikkapa sanomalehtikirjoituksissa, mutta tyhjentävästi ei voida vastata siihen, mitä kukin ihminen loppujen lopuksi ilmaisuillaan tarkoittaa, eikä merkitysten runsautta voida siten rajoittaa mihinkään ennalta määrättyyn kategoriaan.

Kun semanttinen universalismi on kielifilosofien toimesta todettu saavuttamattomaksi, tämä päätelmä vahvistaa eksistenssifilosofista elämänasennetta, jonka mukaisesti ihminen on ollessaan yksilöllisimmillään myös ”sisäisimmillään ja syvimmillään”, käyttäkseni Kierkegaardin kieltä. Olennaista on, että ihmiselämän tärkeimmät kokemukset ovat vaikeasti, jos ollenkaan, sanallistettavissa. Tämä pitää yhtä sen kanssa, että yleispätevää *tietoa* voidaan saavuttaa melko pienistä ja vähäpätöisistä asioista, mutta muutoin pitää paikkansa Nietzschen teoksessaan *Epäjumalten hämärä* esittämä ajatus, ettei mikään sellainen, mikä pitää todistaa, ole suuriarvoista. Ehkä jonkin verran kohtalokasta tässä johtopäätöksessä on se, että tietoon tai tietämiseen perustuvaa asennetta tullaan pitäneeksi yksioikoisesti pinnallisena maailmasuhteena.

⁵⁶³ Jaakko Hintikka ja Martin Kusch teoksessaan *Kieli ja maailma* vuodelta 1988.

8.3.2.2. Diskurssianalyysin normatiiviset sidokset

Subjektiuden kriisin ”kielelliseen kumoukseen” ja yhteiskuntatieteellisiin keskustelunanalyysein liittyvä ongelma on sisältynyt siihen, että vaikka kyseinen lähestymistapa onkin onnistunut hylkäämään varhaisempaan sosiaaliseen konstruktionismiin liittyvän oletuksen sosiaalisen toimintatason *ontologisesta* olemassaolosta, myöhemmät keskusteluanalyysit eivät ole ottaneet riittävästi kantaa *yksilöiden olemassaolon* puolesta, vaan he ovat pitäytyneet analysoimaan puheita, argumentaatiota ja kieltä. Esimerkin tarjoaa Chris Weedon, joka teoksellaan *Feminist Practice and Poststructuralist Theory* (1987) halusi nähdä sukupuolenkin riippuvaisena ensisijaisesti sukupuoli-identiteetistä. Sukupuoli-identiteetin hän yritti edelleenredusoida diskursseihin, sosiaalisiin suhteisiin ja kielenkäyttötilanteisiin. Tällä tavoin sukupuoli tematisoitiin mielikuviksi sukupuolesta, ja ne taas pyrittiin johtelevaan sosiaalisista suhteista, vaikka sukupuoli on epäilyksettä myös ontologisesti olemassa oleva biologinen ominaisuus.

Subjektiviteetin johtelevista sosiaalisista rakenteista (tai minuuden palauttamisyrityksiä niihin) voitaisiin sanoa melko totalitaristiseksi ratkaisuksi, sillä mitäpä muuta ihmisten altistuminen diskursseille on, kuin normatiivisten kielipelien hyväksymistä ja ympäristön asenteiden omaksumista. Asiaan liittyvä normeille alistuminen ei riipu tällöin siitä, pidetäänkö sosiaalisia rakenteita olemassa olevina vai ainoastaan kielellisinä, sillä diskurssi on aina myös symbolinen rekisteri, joka riippuu vallitsevasta normatiivista tai paradigmasta ja niihin sisältyvistä valtasuhteista. Kuitenkaan esimerkiksi homoseksuaalien identiteettiä ei ole todellisuudessa voitu johdella diskursseista eikä redusoida niihin, sillä homoseksuaalisuus ei ominaisuutena johdu diskurssista. Mikäli niin olisi, homoseksuaalisuus voitaisiin lopettaa lopettamalla homoseksuaalinen diskurssi ”homopropagandana” tai estämällä ilmiön sosiaalinen esiintymismuoto, homoseksuaalinen käyttäytyminen. Homoseksuaalisuus sinänsä ei ole kuitenkaan poistunut eikä vähentynyt edes vahvimman yhteiskunnallisen painostuksen tai ”heteropropagandan” tuloksena, joten yksilöiden poikkeavan toiminnan taustalla täytyy vaikuttaa jokin olemassa oleva, esimerkiksi biologinen tai kehollinen, ominaisuus. Näin ollen pelkkä viittaaminen sosiaalisen tapahtumatason diskursiivisuuteen ei ole voinut riittää ihmisen toiminnan selittämiseksi, vaan tarvitaan kokonaisvaltaista ihmiskäsitystä, joka tunnustaa sosiaalisten tekijöiden lisäksi myös yksilöön liittyvät selityspäruusteet, kuten biologisen rakenteen tai persoonallisuuden. Niinpä myös toimijuuden teoriassa olisi otettava huomioon nämä tasot.

8.3.3. Toimijuuden näkökulma

Sosiaalisen konstruktionismin perinne voidaan jakaa ontologiseen ja diskursiiviseen. Meadiläinen symbolinen interaktionismi on ollut Meadin omien lähtökohtien osalta lähempänä ontologista konstruktionismia, jonka mukaan ”yleistynyt toinen” ymmärretään olemassa olevaksi ja metafyyssiseksi rakenteeksi. Sen sijaan kielellistä kumousta ja Michel Foucault’n edustamaa jälkistrukturalismia seurannut konstruktionismi ei enää pitänyt keskeisenä rakenteiden olemassaoloa. Varhaisimmat merkit tästä käänteestä näkyivät jo Harvey Sacksin (1935–1975) pyrkimyksissä kartoittaa ihmisten arkitodellisuutta keskustelunanalyysillä, joiden kautta hän halusi selvittää, miten ihmiset tuottavat sosiaalista

järjestystä vuorovaikutuksessa toimimalla. Sacks oli painottanut 1960- ja 1970-luvuilla Kalifornian yliopistoissa pitämissään luennoissa Harold Garfinkeliltä omaksumiaan etnometodologisia vaikutteita seuraillen, että uskovatpa ihmiset sosiaalisen todellisuuden olemassaoloon tai eivät, he joka tapauksessa pyrkivät tuottamaan ja säilyttämään jaettua ymmärrystä todellisuudesta.⁵⁶⁴

Michael Billigin (1987) sekä Jonathan Potterin ja Margaret Wetherellin (1987) myöhemmin edustama diskursiivinen sosiaalipsykologia vastusti niin ikään essentialismia, ontologisia oletuksia ja realismin tavoittelua, ja samaa on painottanut Kenneth J. Gergen (2009) ”relaationaalisessa sosiaalipsykologiassaan”: pyrkiessään tekemään sosiaalisesta konstruktionismista ”anti-essentialistista”, ”anti-ontologista” ja ”anti-realistista” sekä halutessaan kiinnittää huomiota yliyksilöllisten rakenteiden ja vuorovaikutuksen osapuolten sijasta ihmisten suhteisiin.⁵⁶⁵

Siirtyminen arkielämän kielellisen konstruoitumisen tutkimiseen ei ole kuitenkaan ollut ongelmatonta. Sosiaalipsykologia on tiede, joka lepää edelleen yleistynyttä toista koskevan metafysisen hypoteesin varassa, vaikka 1980-luvun kielellisen kumouksen jälkeisenä aikana se onkin haluttu muuntaa ihmisten suhteita korostavaan relaationaaliseen muotoon. Tavallaan kyseessä on koko tieteenalan *primus motor*, ja keskeistä on, *miten se pitäisi ymmärtää*.

Nykyaikaisinta ja myös politiikan tutkimukseen soveltuvaa lähestymistapaa edustavat *toimijuutta* tai ”moraalista toimijuutta” (*moral agency*) korostaneet sosiaalipsykologit, joista esimerkin tarjoaa Gil Richard Musolf teoksellaan *Structure and Agency in Everyday Life* (2003). Interaktionistisessa ja relaationaalisessa näkemyksessään ihmisestä, joka *toimii* yhtäältä rakenteiden ja toisaalta oman identiteettinsä välimaastossa, Musolf on tukeutunut etenkin William Jamesin näkemykseen minuuden sosialisatiosta, George H. Meadin käsitykseen sosiaalisista objekteista sekä Erving Goffmanin teoriaan rooleista ja instituutioista.⁵⁶⁶ Filosofisesti katsoen ongelmallista on kuitenkin se, että vaikka enää ei olekaan korostettu rakenteiden olemassaoloa, ei ole täysin tunnustettu myöskään yksilöiden olemassaolon merkitystä, ja sikäli kyseinen lähestymistapa on jäänyt edelleen yksipuoliseksi. Täydennykseksi tarjoan dialogiseen filosofiaan perustuvaa relaationaalisuuden tulkintaa, jossa myönnetään ihmisen monikerroksisuus ja eksistenssisitasot yhtä hyvin yksilön, yhteiskunnan kuin tajunnan ja mielikuvituksenkin tasoilla. Kyseinen lähestymistapa soveltuu niin yhteiskuntakritiikin esittämiseen kuin terapiakäytäntöihinkin, sillä tavoitteena on aktivoida ihmisten yksilölliset ja persoonalliset motiivit, itsemääräämisoikeus ja tietoisuus sellaiseen tavoitteelliseen toimintaan, jolla voidaan myös korjata ongelmalliseksi osoittautuneita olosuhteita.

⁵⁶⁴ Ks. Harvey Sacksin luennoista toimitettua kaksiosaista teosta *Lectures on Conversation* (1992). Yhteensä 1200-sivuiset teokset sisältävät Sacksin luentoja vuodesta 1964 vuoteen 1972.

⁵⁶⁵ Ks. Michael Billigin vuonna 1987 julkaisemaa teosta *Arguing and Thinking – A Rhetorical Approach to Social Psychology* ja Jonathan Potterin sekä Margaret Wetherellin samana vuonna julkaisemaa teosta *Discourse and Social Psychology – Beyond Attitudes and Behaviour*. Prosessuaalisesta tavasta käsittää subjekti ks. Kenneth J. Gergenin vuodelta 2009 ilmestynyttä relaationaalisen ajattelun ohjelmanjulistusta *Relational Being – Beyond Self and Community*.

⁵⁶⁶ Teoksensa *Structure and Agency in Everyday Life* vuoden 2003 uudistetussa toisessa laitoksessa Musolf laittaa entistä enemmän painoa persoonan (*personality*) ja itsen (*self*) käsitteille, mikä kertonee tyytymättömyydestä aiempaan yltiökonstruktivistiseen ja esimerkiksi Kenneth J. Gergenin edustamaan ääripöstmodernistiseen ajatteluun, joka korosti prosesseja ja rakenteita yksilöiden kustannuksella.

Tässä tutkimuksessa en ole antautunut kehittämään jälki- tai uusmeadiläisyyteen liitettyjä ideoita varsinaiseksi toimijuuden teoriaksi, sillä niin olen tehnyt jo kirjassani *Dialoginen filosofia*, jonka nimenä voisi yhtä hyvin olla ”relaationaalinen sosiaalipsykologia”. Sen sijaan tässä kirjassa olen pitäytynyt jälki- tai uusmeadiläisyyden toiseen kehityslinjaan: pohtimaan, mikä on sosiaalipsykologian kohde. Tehtäväkseni olen täsmentänyt sosiaalipsykologisen *ihmiskäsityksen* muotoilun. Toimijuuden teorialla on siinäkin tärkeä osa sikäli, että ihminen nähdään eksistenssihermeneutiikalle ominaisesti maailmassa suuntautuvana ja aktiivisena toimijana.

Toimijuuden (*agency*) käsite onkin kaksitahoinen sikäli, että sillä voidaan tarkoittaa aktiivista toimijasubjektia tai toiseudenvaraista ja ulkopuoleltaan ohjautuvaa toimija-agenttia. Esimerkiksi Mustafa Emirbayer ja Ann Mische ovat tieteenhistoriallisessa artikkelissaan ”What is agency?” todenneet, että toimijuuteen kuuluvat nämä molemmat puolet: *sekä* perinteinen kantilaisesti ja liberalistisesti ymmärretty tahdonvarainen ja intentionaalinen toimijuus että sosiaalisessa maailmassa rakentuva toimijuus.⁵⁶⁷ Kuten lukijani ovat voineet huomata, laitan painoa ensin mainitulle, tosin toivoen, ettei kumpikaan söisi tilaa toiselta. Parhaimmillaan ne ovatkin voimassa yhtä aikaa; onhan molempien puolien myöntäminen ihmisyyteen sisältyviksi myös ihmisen dialogisen olemuksen tunnustamista.

Toimijuudesta on tullut sosiaalipsykologian muotiparadigma sikäli, että käsitettä käytetään paljon, ja sen ympärille on rakennettu elegantteja teoreettisia ajattelumuodostelmia. Useimmiten toimijuuden käsitettä on käytetty viittaamaan toiseudenvaraiseen toimijuuteen sosiaalisissa rakenteissa. Toimijuudella on tällöin nähty erilaisiin riippuvuussuhteisiin ja motivaatiotekijöihin liittyvää toimintaa yhteiskunnallisissa tai yhteisöllisissä struktuureissa. Selittäminen on ollut funktionalistista ja painottanut ihmisyksilöiden tehtäviä toiminnan kokonaisuudessa. Vastuu puolestaan on ymmärretty yhteisvastuuksi tai toiseudesta määrittyviin sitoumuksiin perustuvaksi vastuuksi, jotka motivoituvat lähinnä normeista tai rangaistusten pelosta.

On kuitenkin tärkeää, että sosiaalipsykologinen selittäminen ja ymmärtäminen sisältäisivät myös yksilötoimijuuden, mikä puolestaan tulee näkyville, kun tarkastellaan esimerkiksi yrittäjyyttä.⁵⁶⁸ Ihmiset ottavat toiminnassaan huomioon ulkoisia faktisiteetteja ja niistä tekemiään tulkintoja praktisen syllogismin mukaisen teonteorian kuvaamalla tavalla.⁵⁶⁹ Ratkaisut ja valinnat perustuvat aina myös yksilöiden teoille ja heidän kogni-

⁵⁶⁷ *American Journal of Sociology* -lehden tammikuun numerossa 103 (osa 4) vuonna 1998 ilmestyneessä artikkelissaan ”What is Agency” Mustafa Emirbayer ja Ann Mische esittelevät toimijuuden teorian aatehistoriaa aina alkaen Aristoteleesta jatkuen kantilaisen vapaan tahdon ihanteen ja liberalistien (kuten Benthamin, Locken, Millin ja Smithin) kautta moderniin sosiaalitieteelliseen ja parsonsilaiseen tapaan käsittää toimijuus. Kirjoittajat hyödyntävät pitkälti myös Meadin teoksessaan *The Philosophy of the Present* (1932) esittämää havainnointeoriaa (artikkelin sivut 967–975) unohtamatta myöskään Heideggerin, Husserlin ja Sartren näkökulmaa (artikkelin sivut 986–987).

⁵⁶⁸ Kari Vesala on artikkeliluonnoksessaan ”Mead’s theory of symbolic interaction” tuonut esille sanaan ”agency” liittyvän yksilötoimijuuden ja toiseudenvaraisen toimijuuden eri puolet. Distinktio on nähdäkseni tarpeellinen, sillä keskustelua on käyty pitkälti angloamerikkalaisessa diskurssissa, jossa sanan ”agency” olemuspuolet eivät erotu rittävän selkeästi, vaan keskustelu on painottunut agenttuurinomaiseen toimijuuteen pelkästään englannin kielestä johtuvien sitoumusten ja merkityssisältöjen vuoksi.

⁵⁶⁹ Georg Henrik von Wright on muotoillut praktiseksi syllogismiksi sanotun toimintamallin teoksessaan *Explanation and Understanding* (1971, s. 96) näin: ”A intends to bring about p. A considers that he cannot bring about p unless he does a. Therefore A sets himself to do a.” Tällainen malli selittää ihmisen toimintaa antipositivistisesti ja ei-kausalisesti ottaen huomioon ihmisen intentionaalisuuden, tahdon vapauden ja siitä

tiivisesti lähestyttävissä oleville tulkinnoilleen, selityksilleen ja ”selonteoilleen”, jotka ovat yksilöllisiä ja subjektiivisia ja joissa ulkoiset olosuhteet ja rakenteet ovat vain yksi päätöksentekoon liittyvä tekijä.

Kuten esimerkiksi Milgramin kokeeseen osallistuneiden henkilöiden erilaisista suhtautumistavoista tiedetään, yksilöiden valinnat samoissa ulkoisissa tilanteissa poikkesivat toisistaan, vaikka tilanteiden rakenne ja ehdot olivat kaikille samat.⁵⁷⁰ Onpa kyse sitten kokeeseen osallistumisesta, taloudellisista ehdoista tai vaikkapa laivan uppoamisen tapah- tumasta, huomiota herättävää on, että eri yksilöt todellakin toimivat samoissa tilanteissa *eri tavalla*. Esimerkiksi haaksirikon sattuessa jotkut lannistuvat ja heittäytyvät aaltojen vietäväksi, kun taas toiset voivat yrittää estää laivaa painumasta pinnan alle muutamien toisten kamppaillessa paikasta pelastusveneissä. Niinpä ihmisen toimintaa tai käyttäyty- mistä ei voida kuvailla, johdella tai ennustaa lähtien pelkästään reagoimisesta tilanteiden rakenteellisiin ehtoihin eikä myöskään selittää lähtien siitä ulkoisten olojen, ehtojen tai konstruktoiden luomasta funktiosta, joka toiminnalla voi olla ja joka perustuu ihmisen toiseussuhteisiin, päämäärämotiiveihin tai aiheuttaviin tekijöihin. Ihmisen käyttäytymiseen vaikuttavat *myös ja erityisesti* persoonallisuuspsykologisesti lähestyttävissä olevat sisäiset intentiot, toimintakaavat ja biologinen perimä, jotka ovat yksilötason ilmiöitä. Niillä voi olla hyvin keskeinen merkitys ihmisen toiminnan selittämisessä, ja siksi myös toimijuuden teorian pitää tunnustaa yksilöpsykologiset tekijät osaksi sosiaalipsykologista selittämistä.

Tämä ei merkitse sosiaalipsykologian velkaannuttamista individualistisena pidetylle psykologialle, sillä sosiaalipsykologia joka tapauksessa tematisoi ihmisyyksiä vuoro- vaikutuksen näkökulmasta ja tutkii yksilöiden toimintaa sosiaalisissa yhteyksissä. Yrittä- jyyden tutkimisessa huoli onkin ollut päinvastainen, sillä kansainvälisen yrittäjyystutki- muksen piirissä on kritisoitu ”psykologisia teorioita siitä, että ne unohtivat yrittäjän sosiaalisen ja taloudellisen toimintakontekstin.”⁵⁷¹ Kognitivistit ja yksilöpsykologit voivat arvostella sosiaalisten struktuurien painottajia yliyksilöllisiin hypoteeseihin turvautumi- sesta, ja sosiaalipsykologit ja strukturalistit puolestaan voivat kritisoida yksilöpsykologisia kognitivistejä siitä, että nämä vetoavat kartesiolaisiin olettamuksiin keksiessään selitys- perusteita ihmisen tahdolle ja luovuudelle. Itse olen vakuuttunut siitä, että sosiaalipsyko- logisesti perustellun ihmiskäsityksen pitää sisältää molemmat: sekä kognitivistisen että strukturalistisen ja interaktionistisen lähestymistavan toimijuuteen.

seuraavan indeterminismin. Siksi se sopii humanististen ja yhteiskuntatieteiden yhteyksiin. Käytännön tilanteissa se kuitenkin jättää ottamatta huomioon tekojen *ei-aiotut sivuseuraukset*. Näin sen selitysvaima riippuu lopulta siitä, ajatellaanko ihmisen *tietävän* tekojensa seuraukset ja pitävätkö vaikutusyhteyksiin liittyvät oletukset paikkaansa. Silloin olennaiseksi nousee riski, aivan kuten Ulrich Beck on huomautta- nut teoksessaan *Risikogesellschaft – Auf dem Weg in eine andere Moderne* vuodelta 1986.

Tämän mukaan ei ole hyvää tai pahaa, oikeaa tai väärää eikä totuutta tai epätotuutta sinänsä vaan vain riskejä ja todennäköisyysarvioita siitä, mitä tapahtuu, jos tekniikan kehittämät hallintajärjestelmät eivät toimi. Esimerkiksi ydinvoimakokeilua koskevaa tietoa voidaan saada vasta, kun koe on pantu käytännössä toimeen, mikä on muuttanut maailman jättiläismäiseksi koelaboratorioksi. Niinpä tärkeää olisi ottaa huomioon se, mikä jää tunnettujen vaikutusyhteyksien ulkopuolelle, ja se, mitä ei ole minun tai toistenkaan ihmisten *tiedossa*. Tällaisissa asioissa viitataan usein *todennäköisyyksiin*, toisin sanoen siihen, mitä mistäkin luultavasti seuraa, mutta tämänkin toteamuksen perustana on ajatus varman tiedon saavuttamattomuudesta, mikä puolestaan alleviivaa transsendentaalifilosofian mukaisen suhtautumisen tärkeyttä.

⁵⁷⁰ Ks. Stanley Milgramin vuonna 1974 julkaisemaa teosta *Obedience to Authority*.

⁵⁷¹ Kari Vesala artikkelissaan ”Toimijuuden kehykset ja relationaalinen sosiaalipsykologia” teoksessa *Sosiaalipsykologian sukupolvet* (2012, s. 189).

Oman käsitykseni mukaan sosiaalipsykologian piirissä olisi enemmän tehtävää yksilöpsykologisten selityspäätteiden palauttamisessa tieteenalan piiriin, sillä sosiaalipsykologit ovat pitkään vältelleet yksilöpsykologisia ja kognitiivisia lähestymistapoja. Näyttää tästä antaa monille meadiläisille (ja Meadille itselleen) ominainen halu redusoida yksilön käsitettä pois interaktionistisen ajattelun piiristä. Tämä defensiivisyys on ollut nähdäkseni turhaa. Kari Vesala kirjoittaa artikkelissaan ”Toimijuuden kehykset ja relationaalinen sosiaalipsykologia” (2012) osuvasti eräästä Anna-Maija Pirttilä-Backmanin kanssa aiemmin (1994) tekemästään tutkimus- ja toimitustyöstä:

[...] vaikka ihmisen ajattelun voidaan nähdä olevan monin tavoin sidoksissa kulttuurisiin ja yksilön omiin kognitiivisiin rakenteisiin, silti on löydettävissä sija ja peruste myös tulkinnalle ajatuksen vapaudesta. Ajattelun vapausasteita – ja siten yksilön toimijuuden mahdollisuutta – osoitti varsinkin kyky reflektoida, jonka symbolinen vuorovaikutus ja kommunikointi mahdollistavat [...].⁵⁷²

On selvää, ettei yksilön toiminnan tekijöitä tarvitse pitää ihmisen sisäisinä potentiaaleina, jotka olisivat täysin riippumattomia ulkoisista oloista. Esimerkiksi yrittäjyyden tutkimisessa on käynyt esille, että yrittäjät punnitsevat omaa yritteliäisyyttään monien ulkoisten tekijöiden viitekehyksessä.⁵⁷³ Tässä valossa usko ”sisäiseen kontrolliin” yrittäjyyden tekijänä ei ole erillinen tai yksiselitteinen kognitio vaan saa merkityksensä ajattelun kokonaisuudesta ja sosiaalisesta kontekstista.

Mutta yhtä selvää on myös se, että ne merkitykset ja arviot, jotka ihmisyksilöt tuottavat vaikkapa juuri yrittäjyyden eri tekijöitä punnitessaan, ovat joka tapauksessa *subjektien itselleen tuottamia henkilökohtaisia ja persoonallisia päätelmiä*, joiden kriteerinä ja arvosteluperusteena ei voi loogisesti ajatellen olla mikään muu kuin yksilöiden oma arvostelukyky. Myös arvostelukyky voi olla sidoksissa moniin tulkintakaavoihin ja yleisiin kriteereihin, mutta perimmältään arvostelukyvyn kriteerien kysyminen johtaisi samaan kuin järjen järkeyyden kyseenalaistaminen, eli päättymättömään kehään. Siksi jokaisen itsearvion perustana pitää loppujenkin lopuksi olla yksilön oma harkinta, arvostelukyky ja hänen tekemänsä tulkinnat elämästä.

Ajateltakoonpa esimerkkeinä vaikka klassista Milgramin koetta tai Durkheimin kuuluisaa itsemurhatutkimusta,⁵⁷⁴ ihmisten sisäisinä pidetyissä valinnoissa voidaan nähdä esimerkiksi auktoriteetin taakse vetäytymistä (Milgramin koe) tai toisten hyväksi toimimista (altruistiset itsemurhat Durkheimin tutkimuksessa), jolloin niiden mukaiset valinnat voidaan nähdä osittain sosiaaliseen struktuuriin sopeutumisenä. Mutta valinnat, joita ihmiset tekevät toimiessaan juuri tietyllä tavalla ovat vääjäämättä kuitenkin yksilösubjektien ratkaisuja, joita ilman ei olisi myöskään struktuureja. Mikäli yksilöiden tekemiä valinnan akteja ei otettaisi huomioon, katoaisi näkyvistä – paitsi vastuu – myös se, miksi mitään yhteiskunnallisia olosuhteita on ylipäänsä olemassa.

⁵⁷² Emt, s. 186. Ks. myös Kari Vesalan yhdessä Anna-Maija Pirttilä-Backmanin kanssa 1994 toimittamaa teosta *Kognitioista maailmankuvan ulottuvuuksiin*.

⁵⁷³ Ks. Kari Vesalan väitöskirjatutkimusta *Pienyrittäjien kontrollipremissit* (1992), jossa hän hyödynsi muun muassa Michael Billigin teoriaa ajattelun argumentatiivisuudesta ja Gregory Batesonin kenttätutkimuksiin pohjautuvaa premissin käsitettä.

⁵⁷⁴ Émile Durkheim teoksessaan *Le suicide – Étude de sociologie* vuonna 1897.

Yhteiskunnalliset olot ja ehdot, eli se viitekehys ja struktuuri, joissa valintoja tehdään, on jo sinänsä ihmisten tekoa ja työtä. Niinpä myös politiikan ja yhteiskuntaelämän piirissä on edelleenkin tarpeen säilyttää kantilaisen transsendentaalifilosofian ja liberalistisen voluntarismien mukainen näkökulma toimijuuteen. Voluntarismilla en tarkoita tällöin metafyyssistä voluntarismia, jota edusti esimerkiksi Arthur Schopenhauer tahtofilosofiassaan. Sen mukaan tahtominen on koko todellisuuden olemus tai perussy, ja tahto voi olla myös mielivaltaista. Sen sijaan tarkoitan Ferdinand Tönniesiltä lähtöisin olevaa ja Wilhelm Wundtin soveltamaa sosiologista ja psykologista voluntarismia, jonka mukaisesti ihmisen tahtoa pidetään mielen peruskykynä ja ominaisuutena ja joka liittyy myös Immanuel Kantin transsendentaalifilosofiaan ja liberaalifilosofien, kuten Benthamin, Millin, Locken ja Smithin, rationalistiseen utilitarismiin ja käsitykseen (suhteellisesti) vapaasta toimija-subjektista.⁵⁷⁵ Seuraavassa pääluvussa esitän sosiaalipsykologista toimijuuden teoriaa varten kokonaisvaltaisen ihmiskäsityksen, jossa myös yksilötoimijuuden tapahtumataso nähdään ihmisen persoonaa koskevan teoriakuvan osana.

⁵⁷⁵ Ajatus vapaasta toimijasta on muodostanut myös Emirbayerin ja Mischen toimijuuden teorian yhden osatekijän artikkelissa ”What is Agency?” (1998, s. 964–965). Kirjoittajat laittavat paljon painoa ihmisen historiallisuudelle ja ja toteavat (s. 1012–1013), että ”[a]ctors are always living in simultaneously in the past, future, and present, and adjusting the various temporalities of their empirical existence to one another (and to their empirical circumstances) in more or less imaginative or reflective ways. [...] Problematic situations of a moral and practical nature can thus become resolved (to the extent that they can become resolved at all) [...] only when actors reconstruct the temporal-relational contexts within which they are embedded and, in the process, transform their own values and themselves. As Mead [...] expresses it, ‘The appearance of [...] different interests in the forum of reflection (leads to) the reconstruction of the social world, and the consequent appearance of the new self that answers to the new object.’” Tässäkin valossa on tärkeää nähdä situationaalisessa tapahtumatasossa sosiaalisen lisäksi myös historiallinen ulottuvuus, joka viittaa ihmisyksilöiden ajallisuuteen ja kontekstuaalisuuteen. Juuri siksi meadiläiseen ihmiskäsitykseen on luontevaa lisätä heideggerilainen eksistenssihermeneuttinen komponentti, kuten teen tässä tutkimuksessani.

9. Filosofinen sosiaalipsykologia

Jean-Christophe Grangén romaaniin perustuvassa elokuvassa *Purppuravirrat* (*Les rivières pourpres*) poliisitutkija Pierre Niemans saa analysoitavakseen ruumiin, jolta on katkaistu jalkaterät ja kädet ranteita myöten ja jonka silmätkin on kaivettu pois päästä.⁵⁷⁶ Ratkaistakseen oudon ja brutaalin rikoksen tutkijan on selvitettävä uhrin alkuperä ja se, kenelle kyseinen ruumis kuuluu.

Juonenkäänteidensä ohella elokuva ohjaa kysymään, mistä ihmisen identiteetti ja hänen yksilölliset piirteensä muodostuvat. Ominaisuuksia, jotka erottavat ihmisyksilöä toisista ihmisistä, sanotaan usein persoonallisuudeksi, joskus vain piirteiksi. Kädet, silmät ja jalkaterät ovat osa ihmisen fyysistä identiteettiä. Niistä yksilöllisyytemme on luettavissa jopa varmemmin kuin kasvoista, jollaisia tulee väenpaljoudessa vastaan useita. Tämän merkiksi myös henkilötodistuksia jakeleva viranomainen kerää arkistoihinsa asiakkaidensa sormenjäljet, ja silmien iiriksiä skannataan turvatarkastuksissa sekä pankkiholvien ovilla.

Toisaalta kasvojen kokonaisuus kertoo varmastikin enemmän ihmisen persoonasta kuin käsien tai verkkokalvojen ominaisuudet. Tulkittessamme toisia ihmisiä me arvioimme heitä heidän kaikkien yksittäisten ulkonäköseikkojensa yli.

Mutta koostuuko ihmisen identiteetti, yksilöllisyys, minuus, luonne tai persoonallisuus vain joistakin havaittavista ominaisuuksista, kuten kasvoista tai sormenpäiden kudoksista? Muuttuisiko ihminen toiseksi ihmiseksi tai kadottaisiko hän oman itseytensä, identiteettinsä tai persoonallisuutensa, jos nämä tekijät vähennettäisiin ihmisestä pois? – Tuskinpa. Esimerkiksi sodissa ja muissa onnettomuuksissa ihmiset ovat menettäneet kätensä tai jalkansa, ja he ovat saattaneet menettää silmänsäkin, mutta silti he ovat henkiin jäätyään ja vakavasti traumatisoiduttuaan säilyttäneet sen, mikä heissä on heitä itseään, identiteettiään ja persoonallisuuttaan. Ihmisen identiteetti, yksilöllisyys, persoonallisuus ja minuus eivät riipu hänen ruumiillisista ominaisuuksistaan kuin ainoastaan osaksi. Merkittävämpiä ovat ne puolet, joita sanotaan psyykkisiksi, tajunnallisiksi tai henkiseksi.

Tämä ohjaa kysymään, onko ihmisessä jokin henkiseksi luonnehdittava identiteetti, joka on yhtä olemassa oleva ja alkuperäinen kuin sormenjälkemme tai silmämme – siis jotakin sellaista, mikä ihmisessä on ”sisintä ja syvintä”, kuten Kierkegaard sanoisi.⁵⁷⁷ Myös sana ”persoonallisuus” voidaan ymmärtää yhdeksi nimeksi tämäntyyppiselle asialle. Näin ajatellen persoonallisuutta pidettäisiin sisäisenä ominaisuutena ihmisessä. Alkuperältään se voi olla synnynnäinen tai elämän myötä rakentunut, tai koostua niistä molemmista.

Persoonallisuuden käsitteellä onkin tarkoitettu myös ihmisyksilölle ulkopuolelta muotoutuneita piirteitä, jotka ovat syntyneet hänelle yhteisöllisessä vuorovaikutuksessa. Tähän

⁵⁷⁶ Jean-Christophe Grangé vuonna 1998 julkaisemassaan romaanissa *Les rivières pourpres* (suom. *Purppuravirrat*, 1999).

⁵⁷⁷ Søren Kierkegaard vuonna 1844 julkaisemassaan teoksessa *Päätävä epätieteellinen jälkikirjoitus*.

liittyy se paljon viitattu seikka, että antiikin Kreikan teattereissa persoonallisuuden käsitteen edeltäjällä tarkoitettiin naamaria, jonka läpi näyttelijät puhuivat vuorosanansa.⁵⁷⁸ Vaikka antiikin Kreikassa pantiinkin paljon painoa yhteisöihin kuulumiselle, kreikkalaisen antiikin filosofia ei kuitenkaan kieltänyt ihmisen yksilöllisten piirteiden sisäisyyttä tai piittänyt ihmisen ominta itseä vain ulkoisesti opittuna asiana.

Näyttöä tästä antaa se, että niin Platonin idealismissa kuin Aristoteleen naturalistisessa rationalismissakin sielun käsitteellä oli vankka asema. Ihmisellä on heidän mukaansa eräänlainen pysyvä ja olemassa oleva minuus, joka toimii havaintojen kokijana tai ”kantajana”. Platonin ajattelussa sitä edusti sielu⁵⁷⁹ ja Aristoteleen filosofiassa sielunärkevä osa, mieli. Mielellä ajateltiin olevan asema muuttumattomana perustana ja ominaisuuksien kantajana, josta käytettiin kreikankielistä nimitystä ”*hypokeimenon*” ja latinankielistä nimitystä ”*subiectum*”.⁵⁸⁰

Tästä lähtökohdasta myös teatterinaamio ymmärrettiin ihmisen todellisen minuuden jäljitelmäksi, jolla näyttelijän omat kasvot peitettiin ja jonka kautta esitettiin jotakin muuta. Niinpä se historiallinen tosiasia, että nykyinen persoonallisuuden käsite juontaa juurensa ’naamaria’ merkitsevistä sanasta, ei tarkoita, että ihmisen minuutta ja hänen yksilöllisiä piirteitään olisi pidetty antiikin aikoinakaan ulkoa määräytyneinä. Se ei myöskään merkitse, että persoonallisuudella pitäisi nykyään ymmärtää ihmiselle ulkopuolelta tuotettuja piirteitä, jotka maskien ja naamarien tavoin ovat aina jonkin verran teennäisiä. Sen sijaan persoonallisuudella tarkoitetaan nykyisinkin pysyviksi ajateltuja ja sisäisiä piirteitä ihmisyyksilön minuudessa.

Persoonallisuuden käsittämistä yksilölliseksi ominaisuudeksi voidaan pitää eräänä modernin filosofian tunnusmerkkinä. Sen sijaan alkukantaisessa ajattelussa ihmisen minuus, persoonallisuus ja identiteetti kytkettiin usein yhteen hänen sosiaalisen asemansa kanssa. Esimerkiksi eräiden alkuperäiskansojen keskuudessa nimien antaminen on yhdistetty jo-

⁵⁷⁸ Asiasta muistuttavat psykologian oppikirjojen lisäksi myös suomen kielen etymologiset sanakirjat. Ks. teosta *Suomen sanojen alkuperä – Etymologinen sanakirja*, osa 2, s. 341.

⁵⁷⁹ Platonin dialogissa ”*Faidon*” (70c–84b) esitetyt todistukset sielusta ja sen olemassaolon jatkumisesta ajallisuuden yli ovat filosofian historian klassista ainesta, joka on antanut mallin myös myöhemmille sielun olemassaolon todistuksille. Oppinsa sielun kolmijaosta Platon esitti ”*Valtio*”-dialoginsa IV kirjassa. Sielun jakautuminen päässä sijaitsevaan järkisieluun (*logistikon*), sydämessä sijaitsevaan intosieluun (*thymoeidēs*) ja vatsassa sijaitsevaan halusieluun (*epithymētikon*) vastaa myös yhteiskunnan jakautumista filosofi-hallitsijoiden, vartijoiden ja työläisorjien luokkiin. Vain järkisielu on Platonin mukaan kuolematon, ja se on usein ristiriidassa ruumiiseen sidottujen sielun osien kanssa, niin kuin Platon kuvaa ”*Faidros*”-dialogin valjakkovertauksessa (245c–257a).

Sielun alkuperää pohditaan Platonin dialogissa ”*Timaios*”, jonka mukaan sielu on olemassa ennen yhdistymistään ruumiiseen. Juuri tämä tekee mahdolliseksi ”mieleenpalauttamiseen” (*anamnēsis*) perustuvan tietoteorian. Huomionarvoista Platonin sieluopissa on jako kolmeen osaan. Kolmijaolle voi löytää vastineita nykyaikaisistakin psyyken rakentumisen esityksistä, esimerkiksi Freudilta ja Meadilta.

⁵⁸⁰ Myös Aristoteleen käsitys sielusta (*psykhē*) on kolmiosainen. Hänen mukaansa sielu on jokaisen elävän olennon aineeton muoto, eikä sielua ja ruumista voida erottaa toisistaan. Aristoteleen teoksen ”*Sielusta*” (412a12–22) mukaan ”sielu on substanssi elämään kykenevän ja elimillä varustetun luonnollisen kappaleen muotona ja ensimmäisenä aktualisuutena”. Sen sijaan mieli tai ”järkisielu” (*nous*) on ominainen vain ihmisille. Ymmärtämisen, suunnittelemisen ja harkinnan mahdollistavana sielun osana juuri se tekee ihmisestä ihmisen. Järkisielulla on substraatin eli muuttumattoman perustan asema. Substraatti, eli kreikaksi *hypokeimenon*, on ominaisuuksien kantaja, jolle voidaan predikoida jotakin mutta jota itseään ei voida predikoida mistään muusta. Siten siinä on kyse olennon olemuksen ytimeistä. Ks. Juha Sihvolan selityksiä Aristoteleen em. teoksen sivulla 189. Subjektin käsitteen käsitehistoriasta ks. *Nykysuomen sanakirjan* osaa 8: ”*Vieras-sanojen etymologinen sanakirja*” (s. 552–553).

honkin sosiaaliseen tai luonnontapahtumaan, jolla on ollut merkitystä ihmisten liittämässä yhteisöön. Ihmisille on siis pyritty luomaan identiteetti tai persoonallisuus ulkoa päin, rituaalisten vihkimisten kautta.⁵⁸¹ Tällaisia tapoja mieltää persoonallisuus voidaan pitää primitiivisinä sikäli, että ne kytkevät ihmisen persoonallisen olemassaolon joukkoon tai ryhmään. Osittain juuri siitä syystä näitä ajattelutapoja pidetäänkin kehittymättöminä. Kyseisissä kulttuureissa ei tunnusteta ihmisten yksilöllisyyttä, eikä minuudelle anneta tärkeää asemaa. Tämä johtuu osittain siitä, että ihmisyksilöt ovat alistettuja yhteisön selviytymispyrkimyksille.

Kehittyneiden yhteiskuntien tunnusmerkkinä voidaan pitää niiden luomaa ja ylläpitämää individualismia. Kulttuurit ovatkin yleensä sitä kehittyneempiä, mitä vähemmän ne rajoittavat yksilöiden vapautta ja mitä enemmän ne myöntävät liikkumatilaa yksilöille. Kyse ei ole kuitenkaan vain yhteiskunnan *luovuttamasta* vapaudesta, joka on voimassa julkisen vallan talutushihnan määräämällä reviirillä. Kehittyneiden yhteiskuntien tunnusmerkit näkyvät siinä, että niiden jäsenet ovat tulleet *itsemäärääviksi*, ymmärtäneet vapautensa henkilökohtaiseksi ja onnistuneet kaventamaan yksilönvapautta rajoittavaa yhteiskunnallista vallankäyttöä sekä riippuvuuttaan siitä. Yksilöiden mahdollisimman suurta vapautta pidetään toivottavana ja vallitsevana ominaisuutena kehittyneissä yhteiskunnissa, ja niissä julkinen valta asetetaan palvelemaan ihmisiä ja yksilöiden tahdonmuodostusta.

Myös persoonallisuutta pidetään nykyajattelun valossa nimenomaan yksilöllisenä ominaisuutena. Tämä näkyy siinä, millä tavoin ihmiset ilmentävät persoonallisuuttaan: yksilöllisillä elämäntavoilla ja mielipiteillä sekä toisten näkemyksistä *poikkeavilla* valinnoilla. Valintojen alkuperä on yksilöllinen ja ihmisten itsemääräämisoikeutta toteuttava siinäkin tapauksessa, että valintojen ilmaukset olisivat ulkoisia ja näkyisivät esimerkiksi pukeutumisen tai käyttäytymisen kautta.

Persoonallisuuden merkkeinä olevat *luonteenpiirteet* ajatellaan persoonallisuuden itsensä tavoin usein pysyviksi. Tosin niiden alkuperä on osittain ulkoinen, esimerkiksi kasvatukselta johtuva. Luonteenpiirteet ovatkin eräänlainen pysyvä merkki tai jälki persoonassamme. Tähän viittaa myös termin käsitehistoria. Paljastavaa on, että ”luonteen” synonyyminä käytetään usein sanaa ”karakteeri”. Sen, mikä on ihmiselle luonteenomaista, sanotaan ”karakterisoivan” häntä. Sana ”karakteeri” puolestaan tulee muinaiskreikan ”kai-verrusta” tarkoittavasta sanasta, ja silloin kun tätä sanaa käytetään ”luonteen” synonyyminä, se vihjaa, että ihmiselle luonteenomainen on ikään kuin hänen persoonaansa piirretty kuva.⁵⁸² Ihmisen persoona voi luonnollisestikin *kehittyä* vuorovaikutuksessa, mutta

⁵⁸¹ Esimerkkinä luonnonkansojen nimienantofunktiosta voidaan viitata Antti Eskolan teoksessaan *Persoonallisuustyypeistä elämäntapaan* (1985, s. 163) antamaan selitykseen Claude Lévi-Straussin ja Henri Bergsonin käsittelemälle totemismin ilmiölle. Sen mukaan klaani valitsee jonkin kasvin tai eläimen nimen – ei siksi, että erottaisimme sen muista ihmisyksilöistä – vaan siksi, että ”tiedämme, mihin lajiin se kuuluu”. Alkeellista elämää viettävien luonnonkansojen heikosta itsetiedostuksesta puolestaan kertovat Alexandr Lurijan Uzbekistanissa tekemät tutkimukset, joiden mukaan traditionaalista elämää viettävät kuvailivat henkilökohtaisia ominaisuuksiaan sen perusteella, mitä muut ajattelivat heistä (Hänninen 2005, s. 89–90).

⁵⁸² Ansiokkaan sananselityksen luonteen käsitteestä ja sen yhteydestä persoonallisuuteen tarjoaa Antti Eskola teoksessaan *Persoonallisuustyypeistä elämäntapaan* (1985, s. 13), jossa hän tosin keskittyy esittämään perusteluja oletukselle luonteen ja persoonallisuuden sosiaalisesta alkuperästä. Hän myös valittelee persoonan käsitteen katoamista psykologian erästä ”huolellisesti tehdystä oppikirjasta” (s. 11). Persoonan käsitteen palauttamista psykologiaan ja sosiaalipsykologiaan on yrittänyt Vivien Burr teoksessaan *The Person in Social Psychology* (2002) ja kirjassaan *An Introduction to Social Constructionism* (1995), jossa hän on pyrkinyt edustamaan ”ihmiskasvoista” sosiaalista konstruktionismia vaihtoehtona takavuosien jyr-

se ei *ole* vuorovaikutus, kuten jyrkimmissä minän rakentumista koskevissa interaktionistisissa näkemyksissä on ajateltu. Persoonallisuutta ja sen osatekijöitä, kuten luonnetta tai temperamenttia, ei ole koskaan syytä pitää täysin ulkoa päin määräytyvinä.

”Ulkoa sisään”-periaatteen mukaisesti ymmärretty persoonallisuuden käsite olisi itse asiassa persoonallisuuden idean vastainen, sillä se luovuttaisi etusijan ja määräysvallan yhteisön vaikutuksille persoonan kehityksessä. Mitäpä yksilöllisyyttä persoonallisuus sisältäisi, jos ihmisyyden ydintekijöiden ajateltaisiin määräytyvän massakulttuurista ja laumasieluisuudesta? Tällaisen peilivaikutuksen kautta kaikista ihmisistä tulisi helposti samanlaisia – aivan niin kuin yritettiin muutamissa totalitaristisissa järjestelmissä, joissa marxilais-leniniläinen tajunnan heijastusteoria muodosti ihmisiä pakottavan ideologian.⁵⁸³ Pahimmillaan ja heiveröisesti perusteltuna roolinottoon ja samastumiseen nojaava persoonallisuuspsykologia muodostaa persoonallisuuden idean irvikuvan.

9.1. Persoonallisuuden käsite ja osatekijät

Tässä kirjassa määrittelen persoonallisuuden käsitteen tarkoittaen ’persoonallisuudella’ ensisijaisesti ihmisen yksilöllisiä, hänellä synnynnäisesti tai kehityksen tuloksena olemassa olevia pysyviä ja vakiintuneita piirteitä. Tämä käsitteenmäärittely poikkeaa siitä, mitä esimerkiksi George H. Mead ja symboliset interaktionistit ovat ajatelleet persoonallisuudesta. He halusivat johdella persoonallisuuden etupäässä toiseudesta ja vuorovaikutuksesta. Tosin he eivät puhuneet persoonallisuuden käsitteestä paljoa vaan keskittyivät tutkimaan minuuden olemusta ja rakennetta. Persoonallisuuden käsite onkin jostain syystä kadonnut monista nykyisistä oppikirjoista luultavasti siksi, että moderni positivistinen psykologia on pitänyt persoonallisuudesta puhumista ”epätieteellisenä”; sille kun on yhtä vaikeaa löytää mittalaittein havaittavissa olevaa vastinetta kuin sielun tai hengen käsitteelle.

Tämä ei silti merkitse, että kyseiset käsitteet olisivat tarpeettomia tai vailla merkitystä. Ei ole filosofien vika, mikäli kokeelliset tieteet eivät yllä ymmärtämään niiden perusteluja omasta näkökulmastaan, jota leimaa empiiriselle tutkimukselle tyypillinen mittaava metodimania. Toisaalta filosofian ja tieteiden historiassa ei ole harvinaista, että jotkin käsitteet tai ilmiöt tulevat ymmärretyiksi keskenään aivan päinvastaisilla tavoilla, eikä myöskään persoonallisuuden käsite tee tässä asiassa poikkeusta.

Naturalistit, materialistit ja symboliset interaktionistit ovat nähneet persoonallisuuden lähinnä vain ulkoisista piirteistä koostuvana ja yksilön ulkopuolelta määräytyvänä ominaisuutena, kun taas filosofisissa ja uskonnollisissa yhteyksissä ’persoonan’ synonyymeinä on pidetty sielun ja hengen käsitteitä. Puheista erottuvatkin erikseen persoona ja per-

källe rakenteiden korostamiselle. Burrin teokset eksponoivat nähdäkseni sitä, että persoonan ja ihmissuhteiden merkityksen huomioiva ajattelu on vienyt omalla humanismillaan voiton pelkkien konstruktoiden pitämisestä olemassaolevina ja ihmisten upottamisesta niihin. Filosofisesti katsoen ratkaisu on ollut kuitenkin riittämätön, sillä etusija on edelleenkin annettu relaatioille ontologisesti olemassa olevien yksilöiden sijasta.

⁵⁸³ Yhtymäkohtien näkeminen marxismin eri muotojen, ”kulttuurihistoriallisen psykologian” ja Meadin välillä ei ole täysin väärin, mutta suorien yhtäläisyysmerkkien vetämisen Meadin ja kyseisten ajatussuuntien välille estää kuitenkin vaikutusyhteyksien puuttuminen ja se, että Mead viittasi Marxiin ja marxilaisiin erittäin vähän. Ks. edellä esittämäni huomautusta alaviitteessä 150.

soonallisuus. Itse pidän persoonan ja persoonallisuuden käsitteitä *kokoavina* termeinä, joiden alaan kuuluvat ihmisen minuuden eri osatekijät. Persoonalla ja persoonallisuudella on samantyyppinen ero kuin minällä ja minuudella, toisin sanoen ero on hiuksenhieno ja koskee lähinnä sitä, kuinka objektiivisena tai olemassa olevana persoonaa ja siihen liittyviä minuuden osatekijöitä pidetään.

Persoonan käsite viittaa selvemmin ihmisyksilöihin kuin puhe persoonallisuudesta. Jotain tiettyä henkilöä voidaan sanoa ”mielenkiintoiseksi persoonaksi”, kun taas persoonallisuuden käsitettä käytetään tyypittelevässä merkityksessä sanomalla vaikkapa, että hänellä on ”jakautunut persoonallisuus”. Persoonallisuuden käsite lähestyy siis luokkakäsitettä *persoonallisuustyyppin* käsitteen tavoin. Persoonana on ominaisuutena kuitenkin eri asia kuin ne luokittelut, joilla tiede on kategorisoinut ihmisiä erilaisiin tyyppeihin.

Miten sitten minän, itsen, tietoisuuden, tajunnan, psyyken ja mielen käsitteet liittyvät persoonaan ja persoonallisuuteen? Jo Meadin minäkonseptiota tarkasteltaessa kävi ilmi, että ihmisen minuudesta voidaan erottaa havaintojen alkupisteenä toimiva itse (*self*), merkitysten subjektina ja ”kantajana” toimiva subjektiminä (*I*) ja oppimisen, samastumisen ja kasvatuksen kautta ihmiselle kehittyvä objektiminä (*me*). ’Itse’ on edellytettävä, jotta havaitsemisen suhde havaintojen tekijän ja todellisuuden välillä olisi ylipäänsä mahdollinen. Se on vastaus kysymykseen, mikä sinussa tahtoo, tietää ja toivoo – ja millä ovat ne ajatukset, jotka sinulla ovat. Se liittyy myös ihmisen persoonan ytimeen, toisin sanoen siihen, mikä ihmisessä on aidointa ja alkuperäisintä. *I* puolestaan selittää ihmisen luovan toiminnan ja merkitysten synnyn. Se on merkityksiä rakentava ja kantava komponentti ihmisen minuudessa. *Me* taas vastaa persoonan käsitettä sellaisena kuin se on ymmärretty persoonan ulkoista rakentumista korostavissa oppijärjestelmissä. Meadhän ajatteli, että *me* (eli ”objektiminuus”) kehittyy ihmiselle samalla tavalla kuin persoonallisuuden on ajateltu muodostuvan tajunnan heijastusteoriaa lähellä olevissa materialistisissa oppisuunnissa.

Merkille pantavaa on, että Meadkin joutui edellyttämään minäkonseptionsa osiksi myös muita tekijöitä kuin pelkästään tuon ulkosyntyisenä pitämänsä sosiaalisen minuuden. Yhteenvedonomaaisesti voidaan sanoa, että tällä tavoin muodostettu *persoonan* käsite on laajempi kuin Meadin *minän* käsite, sillä se sisältää ainekset *sekä* ihmisen individualistiseen *että* sosiaaliseen hahmottamiseen ja sitä kautta holistiseen eli kokonaisvaltaiseen ihmiskäsitykseen.

Tietoisuuden ja tajunnan ero puolestaan on siinä, että tajunnan käsite sisältää sekä tietoisuuden että tiedostumattoman (eli alitajunnan). Pelkkä tietoisuus ei kata tajunnan koko alaa, kuten ei myöskään alitajunta. ’Tajunnan’ synonyyminä käytetään usein psyyken käsitettä. Psyyken käsitteen kautta tajunta on kuitenkin määritelty psykologian näkökulmasta nimenomaan *psykkiseksi* ilmiöksi. Fenomenologisen tieteenfilosofian kannalta voidaan sanoa, että psyyke on tajunta tematisoituna yhden tietyn tieteenalan – tässä tapauksessa psykologian – tarpeita varten, kun taas tajunnan käsite soveltuu useiden tieteenalojen tarpeisiin. Jokaisella tieteenalalla onkin omat niin sanotut piiriontologiansa,⁵⁸⁴

⁵⁸⁴ Piiriontologian käsitettä käytti Edmund Husserl *Ideen*-teoksensa kolmannessa osassa, jossa hän käsitteli tieteenalojen jakautumista temaattisesti niiden kohteiden ja metodien mukaisesti. Hänen ajatuksensa voidaan kiteyttää niin, että näköaloja rajaamalla tutkija voi kävellä pitkälle eteenpäin, mutta laput silmillä kulkien hän ei tule katselleeksi ympärilleen lainkaan eikä niin muodoin välttämättä tiedä, missä menee.

Piiriontologian ja fundamentaaliontologian välinen ero on tärkeä, koska piiriontologioilla tarkoitetaan erityistieteiden tapoja rajata aiheensa koskemaan esimerkiksi ihmisen sosiaalitieteellistä, medikalisoivaa tai

joiden mukaisesti nämä tieteenalat määrittelevät ja rajaavat kohteidensa olemuksen. Esimerkiksi fysiikka tutkii ihmistä fysikaalisena ilmiönä, biologia elollisena organismina, taloustiede taloudellisena toimijana, sosiologia yhteisöllisenä olentona ja psykologia psyykkisenä ilmiönä. Näiden tematisointien ei pitäisi kuitenkaan estää kokonaisvaltaista, ihmisen olemukseen kohdistuvaa, filosofista mielenkiintoa. Fenomenologisen filosofian tarkoitus onkin luoda ykseyttä ihmistä koskevan tiedon alueelle.

Mielen käsite on nykyfilosofiassa yhtä suosittu kuin väärin ymmärretty. Tämä johtuu juuri siitä, että käsitteet voidaan määritellä hieman eri tavoin eri tieteenalojen ja tarkastelutapojen sisällä. Niinpä mielen käsitteellä on tarkoitettu sekä ihmisen tajuntaa että tietoisuutta, ja sitä on käytetty myös synonyyminä 'merkityksille' esimerkiksi Fregen ja Husserlin filosofiaa tarkastelevissa kielitieteellisissä analyyseissa. Lisäksi mielen käsitettä on käytetty rationalismin olemusta pohtivissa aatehistoriallisissa keskusteluissa, puhuttaessa järjestyksestä sekä tutkittaessa, onko jossakin asiassa "mieltä". Myös sanassa "mielisairaus" esiintyy käsite 'mieli'. Siinä nimenomaisessa yhteydessä tämän käsitteen eri puolet näyttäytyvätkin selvästi: sairaustila esiintyy ihmisen *tajunnassa*, siihen liittyy *merkitysten* hämartymistä, eikä ihmisen toiminta näytä siten *järkevältä*, vaikka sitä voitaisiinkin selittää yksilörationalistisesti tai funktionalistisesti. On syytä huomata, että käsitettä 'mieli' ei voida yksiselitteisesti ymmärtää merkityksen käsitteen synonyymiksi. Mieli on paljon laajempi ilmiö ja kattaa tajunnan koko edellä selitetyn kirjon, ja siihen voidaan lukea sekä yksilöiden mielentila että toiminnan mielekkyys. Sen sijaan merkitysten analyyysi rajautuu vain kielifilosofian alaan (paitsi jos merkityksen käsite laajennetaan koskemaan myös arvomerkityksiä).

Ollakseen merkityksellisiä käsitteiden ja lauseiden pitää olla mielekkäitä, vaikka poikkeustapauksissa voimme ymmärtää myös sellaisten lauseiden merkityksen, joissa ei ole lainkaan mieltä.⁵⁸⁵ Mutta mielen käsitteen koko *ala* ei tule katetuksi vain siten, että puheena olevilla asioilla katsotaan olevan merkityso pillisesti ymmärrettävä merkitys. Ollakseen mielekäs asiaan täytyy liittyä myös muuta kuin kielifilosofisesti määriteltävissä olevaa merkitystä. Siihen täytyy liittyä arvoja ja järkeä. Fenomenologisen filosofian kannalta mielen käsitteen piiriin pitää lukea sekä fenomenologisen aktin sisältö että laatu: sekä *noema* että *noesis*, eli aktin merkityssisältö ja sen tavoittelemiseen liittyvä käytännöllinen komponentti.

Kuten jo edellä totesin, symbolinen interaktionismi ja sille läheiset postmodernit, jälki-strukturalistiset ja ihmisen sosiaalista rakentumista korostavat ajatussuunnat osoittivat epätydyttävyytensä siinä, että ne eivät ottaneet riittävästi huomioon ihmisen muita olemuspuolia kuin yhteisöllisen, yhteiskunnallisen ja kulttuurisen. Silloin kun niissä antauduttiin käsittelemään ihmisen tajunnallisia puolia, nekin yritettiin johdella ihmisen yhteisöllisyydestä tai redusoida sosiaaliin ehtoihin.

Toisaalta myös varhaisimmat fenomenologit olivat hekin melko yksipuolisia ja keskit-

biologista tematisaatiota, kun taas Martin Heideggerin esiin nostamalla 'fundamentaaliontologialla' viitataan ihmisen koko olemassaoloon ja olemiseen. Konsistentti käänös Husserlin piiriontologialle voisi olla myös "regionaalinen ontologia", jota käyttää Ludwig Landgrebe artikkelissaan vuodelta 1981.

⁵⁸⁵ Esimerkkeinä sinänsä ymmärrettävistä lauseista, joissa ei ole mieltä, voidaan mainita loogisten empiristien ja heidän perillistensä suosimat väitteet, kuten "kuu on juustoa" tai "neliö on pyöreä". Ymmärrämme näiden lauseiden merkityksen, vaikka ne eivät olekaan mielekkäitä kokemuseräisen tiedon tai puheena olevien asioiden oman käsitteellisen määrittelyn valossa.

tyivät lähes pelkästään ihmisen mieleen ja ”sisäisinä” pidettyihin puoliin ihmisessä. Vaikeutena on ollut holistisen eli kokonaisvaltaisen ihmiskäsityksen puuttuminen. Itse en tarkoita holistisella ihmiskäsityksellä mitään yhtenäiskulttuuriin tähtäävää poliittista järjestelmää vaan sellaista antropologiaa, jossa ihmistä voidaan ymmärtää tieteellisesti ja säilyttää samalla merkitysten rikkaus sekä yksilöiden erilaisuus. Katsonkin, että uusmeadilainen ihmiskäsitys ja siihen liittyvä toimijuuden teoria ovat selitysvomaisia kyllä, mikäli Meadin minäkonseptin nykyisiä relationaalisia tulkintoja *tasapainotetaan* palauttamalla ’tajuntaa’, ’mieltä’ ja ’yksilöpersoonaa’ edustavalle subjektiminuuden käsitteelle (*I*) se asema ja tehtävä, jonka Mead itse ajatteli sille. Minuuden konstituution dualistisen olemuksen tiedostamisen ja tunnustamisen jälkeen olisi vihdoin mahdollista myös *ylittää* individualismin ja kollektivismien välinen kuilu objektivoinnit hylkäävällä, toiminnallisella ja minuudesta maailmaan suuntautuvalla ensimmäisen persoonan filosofialla.

9.2. Holistinen ihmiskäsitys ja situationaalinen säätöpiiri

Holistinen ihmiskäsitys oikeuttaa yksilöllisyyttä individualismin käsitteen alkuperäisessä merkityksessä. Sana ”individualismi” juontaa juurensa latinankielisestä sanaparista *in dividum*, joka tarkoittaa ’jakamatonta’.⁵⁸⁶ Holistisen ihmiskäsityksen mukaisesti ihmistä kohdellaan yksilönä, mutta häntä ei objektivoida tavalla, joka johtaisi minuuden pilkkoutumiseen, kuten symbolisessa interaktionismissa ja postmodernismissa on paikoin käynyt näiden ajatussuuntien sisältämien paradoksien, kehäpäätelmien ja äärettömien kehien vuoksi. Koetankin seuraavaksi pohtia, kuinka ihmistieteiden umpikujista voitaisiin päästä pois, toisin sanoen, mitä mahdollisuuksia ihmisen eri olemuspuolien yhtäaikaiseen ymmärtämiseen olisi. Parhaat vastaukset kysymyksiin löytyvät nähdäkseni eksistenssihermeneuttisesti painottuneen fenomenologian suunnalta, ja esimerkiksi voidaan pitää professori Lauri Rauhalan teoriaa ihmisen kolmesta eksistenssisitasosta.⁵⁸⁷

Lauri Rauhalan luonnosteleman holistisen ihmiskäsityksen lähtökohtana on *situationaalisen säätöpiirin* idea.⁵⁸⁸ Se viittaa tapoihin, joilla ihmisen eri olemuspuolet ovat suhteessa toisiinsa ja vaikuttavat toisiinsa. Martin Heideggerin ajatuksiin yhtyen Rauhala katsoo, että filosofiassa sen enempää kuin psykoterapiassakaan ei tulisi keskittyä vain noemojen eli ”mielten” analysoimiseen.⁵⁸⁹ Enemmän huomiota pitäisi kohdistaa intentionaalisen aktin ”laatuna” tunnettuun noesikseen, joka on elämyksellisempi.

Rauhala on arvostellut idealistisen fenomenologiatieteen ja kielifilosofian edustajia ja katsonut, että ihmisen psyykinen todellisuus harvoin koostuu ilmiöistä, jotka olisivat olemassa *pelkkinä kielellisinä merkityksinä*. Tässä suhteessa hän on jatkanut Heideggerin aloittamaa Husserlin ajattelun kehittäilytyötä. Fenomenologisen metodin perusaskeleet epookista aina eideettiseen reduktioon ja konstruktion asti ovat kyllä mukana, mutta niitä on muunneltu heideggerilaisen hermeneutiikkatulkinnan kautta yksilön persoonallista

⁵⁸⁶ J. W. Salmi, Edwin Linkomies, *Latinalais-suomalainen sanakirja*, 1985, s. 148.

⁵⁸⁷ Lauri Rauhala esittelee holistisen ihmiskäsityksensä teoksessaan *Tajunnan itsepuolustus* (2005, s. 85 jss.).

⁵⁸⁸ Rauhala teoksessaan *Ihminen kulttuurissa – Kulttuuri ihmisessä* (2005, s. 133).

⁵⁸⁹ Rauhala teoksessaan *Humanistinen psykologia* (1990, s. 109).

merkityksenantotapaa korostavaan muotoon. Sen mukaisesti ihminen nähdään perusluonteeltaan ymmärtävänä ja tulkitsevana olentona, joka pyrkii koko ajan parempaan käsitykseen itsestään ja maailmasta.

Rauhalan mukaan myöskään transsendentaalista egoa ei tulisi pitää *homunculusena* ihmisessä.⁵⁹⁰ Ihmisen egoon tai minuuteen liittyvät osatekijät ovat tuloksia hänen kaikista olemissuhteistaan: niiden eräänlaisia ”attribuutteja”. Niinpä myös situationaalinen säätöpiiri on ihmistieteitä varten luotu heuristinen malli, jossa ihmistä tutkitaan orgaanisena, tajunnallisena ja hänen koko olemiseensa liittyvien merkityssuhteiden kokonaisuutena, eikä se siten johda minkäänlaiseen solipsismiin. Tämän mukaan ihmisessä ei ajatella olevan esimerkiksi persoonaa, sielua, henkeä tai mieltä *erillisenä*, vaan kyseiset käsitteet luonnehtivat *tematisaation* eli tarkastelutavan, joka valaisee ihmisestä kulloinkin hänen tietyn olemuspuolensa. Ne ovat siis ikään kuin kohdelamppuja, jotka näyttävät ihmisen aina hieman eri valossa ja erilaisena.

Rauhalan luonnosteleva situationaalinen säätöpiiri ei ole ensisijaisesti ihmistutkimuksen metodi, kuten usein oletetaan, vaan se on filosofinen argumentti kysymykseen, miten ihminen voidaan kohdata. Keskeinen on tältä kannalta *esiymmärryksen* käsite. Analysoimalla tutkimusta edeltäviä esiteoreettisia taustaehtoja voidaan vapautua ideologioiden painolasteista. Tällöin tuloksena on reflektoitu *ihmiskäsitys*, kun taas muutoin tutkimuksen lähtökohdaksi jää erittelemättömämpi *ihmiskuva*. Rauhalan mukaan tutkijoiden pitäisi selvittää tarkoin omat mahdolliset sitoumuksensa ja ennakkoluulonsa sekä itselleen että toisille ihmisille toimiakseen tutkimuseettisesti hyväksyttävällä tavalla. Juuri tämän reflektion toteuttamiseen holistinen ihmiskäsitys ja situationaalinen säätöpiiri tähtäävät.

9.3. Ihmisen kolme eksistenssisitasoa

Holistisen ihmiskäsityksen ja situationaalisen säätöpiirin mukaisesti ihminen nähdään kolmen eksistenssisitason kokonaisuutena. Nämä eksistenssisitasot ovat kehollinen, tajunnallinen ja situationaalinen.⁵⁹¹ Lauri Rauhalan keskeisimpiä muistutuksia luonnontieteiden ja ihmistieteiden keinoin tapahtuvalle ihmistutkimukselle on se, että luonnontieteelliset (esimerkiksi biologiset) selityspäruusteet voivat päteä kiistattomasti vain kehollisella eksistenssisitasolla. Ihmisen tajunnallista tai sosiaalista toimintaa ei voida redusoida materi-

⁵⁹⁰ Rauhala teoksessaan *Ihmiskäsitys ihmistyössä* (2005, s. 113 ja 204).

⁵⁹¹ Emt., s. 32. Rauhalan ajatuksilla on jatkuvasti kannatusta myös sosiaalipsykologian piirissä. Näyttöä Meadin ja Rauhalan ajatusten yhteensopivuudesta antaa esimerkiksi Pekka Kuusela artikkelissaan ”George Herbert Mead – Pragmatismi ja sosiaalipsykologia” (2001), jossa hän sanoo näin: ”[...] postmeadilaisen ajattelun ydin kiteytyy näkemykseen, jonka mukaan biologisella, psykologisella ja sosiaalisella on oma itsenäinen asemansa, eikä yksilön toimintaa ole mahdollista palauttaa jäännöksettä tiettyyn tasoon. Tämä tarkoittaa käytännössä sitä, että tietynlainen monitasoinen ja holistinen malli ihmisen toiminnan selittämisessä on ainoa järkevä lähtökohta.” (s. 75).

Voiko parempaa tunnustusta työlleen saada? Vaikka Kuusela puhuukin biologisesta, psykologisesta ja sosiaalisesta (erotuksena Rauhalan kehollisesta, tajunnallisesta ja situationaalisesta eksistenssisitasosta), näkemys on samanlainen. Situaatiosta puhumista sosiaalisen sijaan puoltaa se, että situaatioon liittyvät sosiaalisen lisäksi myös historia ja luonto. Kehollisuus puolestaan on muutakin kuin biologisia erillisilmiöitä sisältäen kokemuksellisen ja fenomenologisesti ilmenevän ruumiin. Myös tajunta on enemmän kuin pelkkä psyyke, sillä tajunnassa on aina myös kohde mukana joko kuviteltuna tai havaittuna intentioimisen objektina.

aalisen tason tapahtumiksi ilman, että kausaaliketjut katkeavat tai muodostuvat liioitellun pitkiksi.

Esimerkiksi käyttäytymisen tasolla esiintyviä monimutkaisia ilmiöitä, kuten ylivilk kautta, rikollisuutta, hetero- tai homoseksuaalisuutta, urheilumenestystä, masennusta, tuloeroja, pelinhimoa tai alkoholismia ei ole voitu selittää yksinomaan biologisilla tapahtumatasoilla tai rakenteilla, toisin sanoen pyrkimällä johtelemaan käyttäytymisilmiöt joistakin geeneistä tai geenien muodostelmista. Ensinnäkin geneettisen perustan ja käyttäytymisen yhteys on pelkästään tilastollinen ja todennäköisyyteen perustuva – ei välttämätön. Ja toiseksi: havaittavan ilmiön *olemus* on kokonaan eri asia kuin selittävänä pidetyn tekijän. Geeni *ei ole* käyttäytyminen vaan yksi siihen vaikuttava tekijä. Tämä on aprioris-käsitteellinen totuus.

Siksi kutakin ilmiötä olisi tarkasteltava sille itselleen ominaisella tutkimusotteella. Selvästi biologista ominaisuutta, kuten hiusten luonnollista väriä, voidaan tietenkin tutkia pelkästään biologisilla selitysperusteilla. Mutta tajunnallista ilmiötä, kuten luku- tai laskutaitoa, pitäisi selittää *sekä* ihmisen merkityskonstituutioon liittyvillä tekijöillä *että* biologisilla tekijöillä, jotka määrittävät ihmisen älyllisiä edellytyksiä. Ja situaatiossa ilmeneviä käyttäytymisen piirteitä, kuten sotia tai vallankumouksia, olisi syytä analysoida etupäässä sosiaalisella ja historiallisella selitystasolla sekä tajunnalliselle tasolle liittyvillä poliittisilla motiiveilla, vaikka niissä voi luonnollisesti olla mukana myös aggressiivisuuteen liittyviä biologisperäisiä osatekijöitä.

Tutkimusotteen valinta pitäisi suorittaa ennen kuin tutkimukseen ryhdytään, ja siksi ilmiön olemus olisi tunnistettava jo ennen toimintaan ryhtymistä. Juuri tämän vuoksi ilmiöiden fenomenologinen analyysi on tärkeää. Olisi siis ajateltava filosofisesti, minkälainen tutkimusaiheen perimmäinen luonne on, jotta sitä voitaisiin lähestyä oikealla tutkimustasolla ja -metodilla. Tätä puolestaan sanotaan ontologiseksi analyysiksi. Tärkeää on pohtia, mikä jokaisessa ilmiössä on olennaista ja ratkaisevaa. Rauhala onkin huomauttanut, että ihmisen ajattelun ja toiminnan johteleminen pelkästä aivomateriasta vastaisi päätelyä, jonka mukaisesti taloustieteilijä selittäisi inflaation johtuvan kolikon fysikaalisesta tai kemiallisesta rakenteesta. Ilmiön *olemus* kadotetaan usein silloin, kun siirrytään selitystasolta toiselle tai painotetaan ilmiölle itselleen vieraita lähestymistapoja.

Yhteenvedonomaaisesti voidaan sanoa, että ihmisen kehollisia ilmiöitä pitäisi lähestyä biologisella, kemiallisella tai fysikaalisella tasolla, tajunnallisia ilmiöitä esimerkiksi psykologian tai filosofian keinoin ja käyttäytymisilmiöitä käyttäytymistieteen, yhteiskuntatieteen tai taloustieteen menetelmillä. Nämä tasot eivät tosin ole hierarkkisia tai erillisiä vaan usein myös sisäkkäisiä tai päällekkäisiä muodostaen yhdessä ihmisen eksistentssin. Holistisen ihmiskäsityksen mukaan ihminen on psykofyysinen, sosiaalinen ja historiallinen kokonaisuus. Seuraavaksi koetan valaista ihmisen kerroksellisuutta ja situationaalisen säätöpiirin ideaa muutamien sellaisten esimerkkitapausten kautta, jotka ovat olleet laajan filosofisen kiistelyn kohteina.

Painotan, että asiakohdat, joilla pyrin valaisemaan holistista ihmiskäsitystä, ovat pelkästään demonstratiivista ainesta eivätkä edusta aihetta koskevaa erityistutkimusta, jossa olisi tarkoitus esittää uutta tietoa. Argumentaationi kärki liittyy siis koko ajan holistista ihmiskäsitystä koskevaan teoreettiseen malliin. Esimerkiksi muistia ja muistamista koskevasta tutkimuksesta ei *johdella* holistista ihmiskäsitystä, vaan päinvastoin: holistista ihmiskäsitystä *sovelletaan* muistin tutkimisessa ilmenneiden ongelmien tarkas-

teluun ja todetaan Meadin ja Rauhalan persoonallisuuskäsitysten vastaavuus sekä yhteensopivuus muistin eri toiminta- ja toteutumistasojen havainnollistamiseen.

9.3.1. Ontologiset perusratkaisut ja eläinanalogiat

Eräs käytännön toteutumisyhteys, jossa eksistenssitasoja koskevan analyysin tärkeys tulee näkyville, on eläinten oikeuksia koskeva keskustelu. Niin sanotut kettutyttöt ja muut eläintensuojelijoina esiintyneet aktivistit ovat peränneet eläimille oikeuksia, jotka muistuttavat ihmisoikeuksia. He ovat vaatineet esimerkiksi turkistarhauksen, karjankasvatuksen ja eläinten hyötykäytön sekä ravintona käyttämisen lopettamista. He ovat pitäneet lähtökohtanaan, että eläin ja ihminen asetetaan moraalifilosofisessa mielessä samalle viivalle.⁵⁹²

Tällainen perusratkaisu on nähdäkseni kestämaton. Ihminen ja eläin eivät ole keskenään vertailukelpoisia. Oletettavasti kettutyttöjen ja muiden fundamentalististen eläintensuojelijoiden erehdykset johtuvat siitä, että he eivät ole pohtineet eläimen ja ihmisen olemuseroa, toisin sanoen he ovat tehneet ontologiset perusratkaisut miettimättä, mihin he oikeastaan sitoutuvat ja mitä edustavat. Tässä mielessä naturalistinen analogia ei päde.

9.3.1.1. Moraalin alkuperä: kyky sanoa ”ei”

Ihmisen ja eläimen ero on muun muassa siinä, että eläin ei osaa sanoa ”ei”. Esimerkiksi Timo Airaksinen määrittelee teoksessaan *Minuuden rakentajat* moraalien syntymisen tunnusmerkiksi ihmisen kyvyn kieltäytyä.⁵⁹³ Eläin ei voi kieltäytyä, paitsi vastustaessaan biologisia vaistojaan, mutta silloinkaan se ei ymmärrä kieltäytyksen merkitystä. Eläin nappaa saaliin ja tekee siitä päivällisen, jos sillä on nälkä, ja vaaran uhatessa se pakenee paikalta tai hyökkää voimatta vastustaa ulkoisen uhan tuottamia pelkojaan tai sisäsyntyisiä vaistojaan. Eläin toimii siis reaktiomaisesti toisin kuin ihminen, jonka inhimillisyys on juuri sitä, että hän voi tietoisesti vastustaa ulkoisia ärsykeitä ja sisäisiä yllykkeitään.

Ihmisen ja eläimen ero näkyy muun muassa siinä, että ihminen voi pidättäytyä reagoimasta ja pysähtyä pohtimaan eri vaihtoehtoja. Ihminen voi omistaa itselleen ajattelutilaa.

⁵⁹² Esimerkkinä eläinten asemaa koskevasta kiistelystä voi mainita Peter Singerin ja Tom Reganin välille piirtyneen paradigmakiistan. Ks. Peter Singerin teosta *Animal Liberation* vuodelta 1990 ja Tom Reganin teosta *The Case for Animal Rights* vuodelta 1983.

Kiistaa voidaan kuvata ääriviivamaisesti niin, että Singer tulkitsee eläinten asemaa filosofisen konsektionalismin pohjalta *intressiksi* välttää kielteisiä seurauksia, kuten kipua, mutta *oikeuksia* eläimillä ei hänen mielestään ole. Reganin kanta taas on deontologinen, eli hänen mukaansa eläimet ovat ”elämäsubjekteja” (*”subjects-of-a-life”*), mistä puolestaan seuraa, että eläimillä voi olla moraalisia oikeuksia. Näihin näkökantoihin liittyvät monet eläinten hyötykäyttöä, toiminnan päämääriä ja välineellisyttä koskevat katso-
mukset.

Tällaisissa systeemiteoreettisissa etiikassa on kuitenkin ajateltu riittämättömästi eläinten *olemusta*, kuten tietoisuuden ja persoonan olemassaoloa sekä kykyä olla subjekti. Nähdäkseni eläimille ei voida myöntää oikeushenkilöllisyyttä, sillä oikeuksien omistajien pitää kyetä erottamaan omat intressinsä oikeuksista. Eläimet eivät voi tehdä yhteiskuntasopimusta, ja siksi niitä ei voida pitää oikeuksien eikä velvollisuuksien haltijoina.

⁵⁹³ Timo Airaksinen teoksessaan *Minuuden rakentajat* (1999, s. 15).

Usein sanotaankin, että ihmisen kyvystä sanoa ”ei” – toisin sanoen hänen mahdollisuudesta kieltäytyä – syntyy moraali. Moraali taas on ominaista ihmisille ja (kielellisten sopimusten varaisiksi laajennettuna) myös ihmisyhteisöille – ei eläimille, jotka toimivat luonnonvaraisesti.

”Omaksitunnoksi” voidaankin sanoa juuri ihmisen kykyä omistaa itselleen ärsykkeiden ja reaktioiden kaavasta poikkeavaa ajattelutilaa. Se on kykyä pysähtyä pohtimaan mahdollisia seurauksia. Meadiläisittäin ajatellen omantunnon ilmenemismuoto ei ole kuitenkaan Immanuel Kantin tähtiin kirjoittama tai ihmisen sydämeen kätkeytyvä moraalilaki, vaan se on kyky reflektoida eli heijastella itseään toisissa ja asettua toisen ihmisen asemaan.

Mutta myöskään naturalistina pidetty Mead ei ollut niin fanaattinen, että hän olisi pitänyt ihmisen ja eläimen toimintaa rinnastuskelpoisina. Vertailuillaan hän pyrkikin hahmottamaan, mikä ihmisessä on *erilaista* ja kuinka ihminen *poikkeaa* eläimestä. Siksi Meadkään ei sopisi esikuvaksi niille, jotka näkevät ihmisen ja eläimen samankaltaisina luonnonolentoina. Tietenkin voidaan väittää, että ihminen on luonnonorganismi ja toimii eläintä muistuttavasti. Myös ihminen voidaan ehdollistaa toimimaan ärsykkeiden ja reaktioiden kaavassa. Kuitenkin jo Meadin ajattelua tarkasteltaessa huomattiin, että vasta ihmisen kyky omistaa itselleen ajattelutilaa luo ihmiselle yksilöllisen minuuden (*I*), eli sen, mitä hän on moraalisisessa mielessä. Behavioristeista poiketessaan Mead ajatteliakin pitkälti samalla tavoin kuin monet eksistenssifilosofit, esimerkiksi Kierkegaard ja Sartre. He katsoivat, että riittävän intensiivinen valinnan akti sinänsä kirkastaa ihmisestä esiin hänen varsinaisen minuutensa ja persoonansa. Ankaru moraalinen pohdinta ja valintojen teko osoittavat, mitä ihminen pohjimmiltaan on.⁵⁹⁴

Käänteisesti voidaan sanoa, että jos ihminen lakkaa suorittamasta moraalista harkintaa, hän alkaa käyttäytyä eläimen tavoin. Monet tosin väittävät, ettei ihmisellä ole tässä suhteessa suurta valinnan vapautta, vaan ihmisenkin elämä koostuu reagoimisesta sisäisiin yllykkeisiin, kuten nälkään, tai ulkoisiin ärsykkeisiin, esimerkiksi sateeseen tai kylmyyteen. Tällainen käsityskanta on kuitenkin vulgaari ja noudattelee monien luontoa tai luonnollisuutta palvovien näkemyksiä. Pelkästään luonnonvaraisesti toimivaa ihmistä sanotaankin helposti ”eläimelliseksi”. Tätä kautta paljastuu, että se, mikä ihmisestä tekee ihmisen, on jotakin muuta kuin hänen eläimelliset piirteensä. Juuri tämän olemuseron vuoksi eläimiä sanotaan eläimiksi ja ihmisiä ihmisiksi. Ne ovat perimmältään eri asioita.

9.3.1.2. Ihmisen ja eläimen ero: kieli ja itsestä tietoisuus

Eläimiä ei voida pitää ihmisten kaltaisina myöskään siksi, että eläimet eivät mitään ilmeisimmin ymmärrä kielellisten ilmaisujen merkityksiä, vaan ne käyttäytyvät palkintojen tai rangaistusten innoittamina. Tässä mielessä eläimillä ei ole oikeuksia vaan intressejä, joiden pohjalta ne tavoittelevat palkintoja ja välttelevät kärsimyksiä. Niinpä ne eivät ole valintoja tekeviä moraalisubjekteja vaan ärsykkeisiin reagoivia toimijoita.

On myös esitettävä määritelmällinen kysymys, mitä ’kielen oppiminen’ ja ’käyttäminen’ oikeastaan tarkoittavat. Pitäisikö niitä vastaavien toimintojen liittyä eläimille omi-

⁵⁹⁴ Olli-Pekka Lassila väitöskirjassaan *Vapaa ihminen – Etiikan filosofinen perustelu Jean-Paul Sartren ajattelussa* (1987, s. 61–75).

naiseen luonnolliseen ja arkipäiväiseen käyttäytymiseen, jotta eläinten voitaisiin sanoa käyttävän kieltä? Vai riittääkö, että jossakin laboratoriossa on saatu aikaan arvaus eläimen ja ihmisen välisen kommunikaatiokuilun ylityksestä eläimen antamien signaalien ja vihjeiden perusteella? Nähdäkseni eläimet eivät käytä kieltä samassa tehtävässä tai asemassa kuin ihmiset, vaikka niillä esiintyykin keskinäistä viestintää. Kielen käyttöön liittyy mahdollisuus merkitysten muunteluun ja erilaisiin tulkintoihin ihmiselle ominaisen harkinnan mukaisesti, kun taas eläinten viestintä rakentuu behavioristisesti ärsykkeiden ja reaktioiden kaavan ympärille, juuri niin kuin Mead ajatteli.

Ihmisen ja eläimen vertaileminen onkin kiintoisaa Meadin merkityksenteorian kannalta. Meadhän aloitti kielen kehitystä koskevat analyysinsä naturalistiselta pohjalta: ihmisen ja eläimen vertailuista ja samastamisesta. Mutta myös Meadin ajattelussa ihmisen ja eläimen ero alkoi piirtyä esiin hänen pitäessään kieltä nimenomaan ihmiselle ja ihmis-yhteisöille tyypillisenä ominaisuutena, jonka pohjalta koko järjestyneen yhteiskunnan, moraalin ja kulttuurin luominen tapahtuu. Sen sijaan luonnontilassa ei vallitse yhteiskuntaa, moraalialia eikä kulttuuria vaan kaikkien sota kaikkia vastaan. Samaan havaintoon perustuu ero, joka vallitsee *käyttäytymisen* ja *toiminnan* välillä. Eläimet käyttäytyvät, mutta ihmiset toimivat. Käyttäytyminen on reaktiomaista ja spontaania, kun taas toiminta on tietoista ja harkittua. Tässä valossa ihmisyksilöiden vapaus osoittautuu tärkeäksi ja keskeiseksi erotteluperusteeksi. Eläimet eivät voi olla vapaita, vaan ne ovat sisäisten ylläkkeidensä ja ulkoisten ärsykkeiden vallassa käyttäytyviä olentoja.

Ihmistä ja eläintä erottaa kaiken lisäksi se, että eläimiä ei voida pitää universaalisti *itsestään tietoisina*, kuten ihmisiä. Usein sanotaankin, että eläimillä ei ole tietoisuutta, vaikka niillä on tajunta – sikäli kuin ne ovat tajuissaan. Tajunnan olemassaolo ei kuitenkaan vielä merkitse, että tajuinen olento olisi ihminen tai että kyseessä olisi tietoinen persoona. Vaikka eläimet voivat olla ihmisille rakkaita esimerkiksi ollessaan lemmikki-eläimiä, ne eivät ole kykeneviä ilmaisemaan vastarakkautta, vaan ne enintään kiintyvät omistajiinsa. Se, että eläimillä ei ole persoonaa, ei tietenkään tarkoita, että eläimiä saisi kohdella välinpitämättömästi tai huonosti. Siitä, kuinka ihmiset kohtelevat eläimiä, voidaan lukea jotakin myös siitä, millaisia ihmiset ovat toisiaan kohtaan ja kuinka humaani yhteiskuntamme on.

9.3.1.3. Kognitiivinen avoimuus ja persoona

Nähdäkseni *oikeus* voi olla vain olennolla, joka ymmärtää oikeuden, velvollisuuden ja vastuun merkityksen, tai josta voi ainakin periaatteessa tulla näitä asioita ymmärtävä yksilö. Esimerkiksi ihmislapsella voi olla oikeuksia, vaikka hänkään ei vauvana ymmärrä oikeuksien, velvollisuuksien eikä normien olemusta. Lapsi on kuitenkin potentiaalinen aikuinen eikä tunne rajaa suhteessa siihen, mitä hänelle voidaan opettaa. Sanotaankin, että ihminen on *kognitiivisesti avoin*, eli ihmiselle voidaan opettaa periaatteessa kaikenlaisia asioita. Ihminen ymmärtää yleensä vaikeimmistakin aiheista ainakin sen, minkälaisesta asiasta on kyse. Sen sijaan eläimet ovat *kognitiivisesti suljettuja*, eli niiden kognitiiviset kyvyt eivät kehity vanhenemisen myötä, eikä niille voida myöhemminkään opettaa muita kuin suppeasti rajattuja asioita. Usein sanotaan, että vain eläimet ja jumalat ovat omassa olemassaolossaan täydellisiä tai ”valmiita”, mutta ihmistä leimaa epätäydellisyys elä-

mys, joka osoittaa ihmisen olevan eräänlainen välitilan olento eläinten ja jumalten välillä.

Jotta eläimillä voisi olla oikeuksia, niiden täytyisi pystyä tekemään *moraalisia valintoja*. Eläin kykenee ehkä valitsemaan sille tarjottujen aterioiden välillä, mutta se ei tee valintoja harkitsemalla seurauksia hyvän ja pahan tai oikean ja väärän välillä (seuraus-etiikka), pohtimalla hyvän, pahan, oikean ja väärän oikeutusta sinänsä (deonttinen etiikka) tai yrittämällä asettua toisen olennon asemaan. Sen sijaan eläimet tekevät valintoja impulsiivisesti: pelkkien vaistojensa varassa tai ehdollistettuina.

Koska eläin ei voi tehdä moraalisia valintoja, eläin ei voi olla persoona tämän käsitteen yksilöä korostavassa merkityksessä. Koska eläimillä ei ole myöskään kulttuurista eikä sopimuksenvaraista moraalialia, ne eivät voi olla persoonia yhteiskunnallisessakaan mielessä. Persoonan olemassaolon ja manifestoimisen merkkeinä pidän muun muassa kieltäytymyksen, siihen liittyvän moraalisen valitsemisen sekä reflektiokyvyn toteuttamista. Jokin totuus lienee lausuttu myös kielen konventioissa: eläimistä ei puhuta pitäen niitä ”yksilöinä” tai ”subjekteina”, eikä niitä yleensä puhutella sanoilla ”hän” tai ”sinä” vaan sanotaan ”se”. En halua kuitenkaan sulkea ehdottomasti pois mahdollisuutta, että eräillä korkeimmin kehittyneillä ja älykkäillä olennoilla, kuten koirilla, voisi olla persoona. Onkin huomattava, että eläinten joukossa esiintyy merkittäviä tasoeroja.

Niin sanotut eläinaktivistit eivät ole mielestäni ottaneet riittävän selvästi huomioon myöskään viimeksi mainitsemaani näkökohtaa, eli eläinten erilaisuutta, vaan he puhuvat eläimistä yleistävästi ja näkevät eläinkunnan osana yhtä suurta luontoäitiä, jonka helmoissa eläimiä pitäisi suojella fataalilla ”kaikki tai ei mitään”-periaatteella. Ne, jotka ovat yrittäneet luoda ihmisoikeuksia karpäsillem, susille ja muille luonnonvaraisille petoeläimille, ovat päätyneet hakoteille. Heidän tarkoituksensa ovat ymmärrettäviä, sillä tavoitteena on ollut eläinten parempi kohtelu ja harvinaisten lajien suojelu. Mutta yrittäessään perustella kannanottojaan *ihmisoikeuksiin* rinnastettavilla ”eläinten oikeuksilla” he ovat lyöneet laimin tutkimuskohteen ontologisen analyysin. Parempi olisi, että he puhuisivat ”eläinten oikeuksien” sijasta vain eläinten suojelusta ja eläimiä koskevien käyttö- ja hoitokäytäntöjen parantamisesta. Sen sijaan eläinten oikeuksien käsite jää pelkäksi metaforaksi tai huonoksi rinnastukseksi.

Ratkaisevaa on loppujen lopuksi seuraava. Vaikka sekä Karl R. Popperin ja John C. Ecclesin edustaman evolutiivisen tietoteorian⁵⁹⁵ että Jaegwon Kimin kehittämän monitoteutuvuuden teorian (*multiple realizability*)⁵⁹⁶ näkökulmasta on mahdollista, että muualakin kuin ihmisessä kohdattavat samantyyppiset organismit ja fyysiset tilat voisivat emergoitua tai rakenteistua funktionaalisen toiminnan kautta henkiseksi luonnehdittaviin muotoihin, tuloksista ei ole kuitenkaan näyttöä esimerkiksi eläinten luoman *kulttuurin* muodossa. Ihmisen kyky henkisen kulttuurin luomiseen, sanomalehtien julkaisemiseen, suhteellisuusteorian keksimiseen, taiteiden ja uskontojen tuottamiseen tai vaikkapa avaruusalusten lähettämiseen on edelleen ihmislajin ainutlaatuinen ominaisuus maapallon kaikkien eliölajien keskuudessa ja koko tunnetussa universumissa. Lauri Rauhala onkin täysin oikeassa havainnossaan, että myös kulttuurin olemassaolo todistaa *ihmisen* henkisyiden ainutlaatuisuudesta henkisyiden yhteiskunnallisena tuloksena.⁵⁹⁷ Teoksessaan

⁵⁹⁵ Evolutiivisen tietoteorian liittymisestä aiheeseen ks. tämän tutkimuksen lukua 6.2.

⁵⁹⁶ Monitoteutuvuuden teoriasta kartesiolaisen ongelman tarkastelussa ks. tämän tutkimuksen lukua 3.4.2.

⁵⁹⁷ Lauri Rauhala teoksessaan *Ihminen kulttuurissa – Kulttuuri ihmisessä* (2005, s. 11–27 ja 97–120).

Tajunnan itsepuolustus hän kirjoittaakin ”objektivoituneesta hengestä” hegeliläisesti:

Yleisesti puhuen objektivoitunut henki stabilisoi ja säilyttää kulttuuria. Objektivoitunen hengen synnyssä persoonallinen luova henkinen on tavallisesti ratkaisevan tärkeä. Kun persoonallinen hengen tuote on objektivoitunut, eli se on valmistunut ja julkistettu, se on ihmiskunnan yhteistä kulttuuriomaisuutta, eikä tämän kulttuuriobjektin olemassaolo enää riipu sen luoneen yksilöhengen kohtalosta.⁵⁹⁸

Asiassa on helppoa nähdä marxilaisesti myös reifikaatiota, eli esineistymistä, tai durkheimilaisittain objektiivisten sosiaalisten tosiasioiden syntyä. Mutta yhtä hyvin tilannetta voidaan tulkita myös meadiläisesti: siinä on luova subjektiivinen minuus työssään, luomassa henkisiä tuloksia kokonaan omalle yleistyneen toisen eksistenssitilalleen.

Huomautan, että en ole esittänyt edellä olevia ajatuksia ihmisten ja eläinten olemuksesta postulaatteina synteettis-aposteriorisesti tuotetuista empiirisistä tuloksista, vaan kyseessä ovat määritelmälliset totuudet, jotka edustavat analyttistä *a priori* -tietoa. En esitä edellä sanottua (sen enempää kuin jälkeen tulevaakaan) esimerkkiainesta myöskään holistisen ihmiskäsityksen postulaatteina vaan aprioris-käsitteellisinä premisseinä ja perusaksioomina, jotka ovat voimassa *sui generis*. Ihmisen ja eläimen eroavuudet ovat tässä mielessä samantyyppisiä totuuksia kuin se, että ’sateessa kastuu’. Tämän demonstratiivisen aineksen tarkoituksena on havainnollistaa, millä tavoin Rauhalan holistinen ihmiskäsitys soveltuu käytännön eri asiayhteyksiin, eikä holisista ihmiskäsitystä tueta tässä esitettävään havainnollistavaan ainekseen tai johdella siitä. Sen sijaan kyseessä on yritys esittää, millä tavoin Meadin ja Rauhalan teoria-ainekset soveltuvat useiden erityiskysymysten lähestymiseen.

9.3.2. Missä kieli piilee?

Toinen asia-alue, jolla voidaan havainnollistaa ihmisen kolmen eksistenssitason ja situationaalisen säätöpiirin merkitystä, koskee ihmisten käyttämän *kielen* ja eläinten välisen *viestinnän* eroa. Sekin voidaan tarkentaa kysymykseksi, jota George H. Mead pohti laboratoriossaan: Miksi ihmisten kanssakäyminen on perin juurin erilaista kuin eläinten, vaikka ihminen ja eläin ovat sekä evolutiivisesti että yksilönkehityksen kannalta samassa asemassa alkaessaan tehdä havaintoja ja muodostaa vuorovaikutuksellisia suhteita ympäristöön ja toisiinsa? Mikä loppujenkin lopuksi aiheuttaa sen, että ihmiset ja eläimet poikkeavat toisistaan huomattavasti?

Mead ajatteli, että ihmistä erottaa eläimestä kieli. Kieltä pidetään merkinä kehittyneestä ajattelusta ja kulttuurin olemassaolosta. Kielen kautta ihmisellä on mahdollisuus symboliseen ja metaforalliseen toimintaan. Kielessä voidaan ilmaista abstrakteja suhteita ja asioita, joita konkreettisessa toiminnassa ei voitaisi esittää. Kieli on oivallinen apuväline myös tarkoitusten ja päämäärien kannalta sekä tulevaisuuden suunnittelussa. Kaiken viestinnän ei tarvitse tällöin olla välittömästi esillä tai läsnä, kuten eläinten keskinäisessä yhteydenpidossa. Ihmisen kielelliset luomukset toimivat informaation säilyttäjinä, ja ne

⁵⁹⁸ Lauri Rauhala teoksessaan *Tajunnan itsepuolustus* (2005, s. 121).

voidaan varastoida esimerkiksi kirjastoihin. Mutta mikä on inhimillisen kielen alkuperä? Millä tavoin se poikkeaa eläinten viestinnästä? Voiko eläimillä olla jokin salattu kieli, jonka luonnetta emme tunne?

9.3.2.1. Perustuuko lauseoppi aivojen rakenteisiin...

Massachusetts Institute of Technologyssa toimiva kielitieteen professori Noam Chomsky (s. 1928) on järkyttänyt kollegojaan, paitsi anarkistisilla mielipiteillään, myös kieliteoriallaan, jonka ideat ovat olleet yhtä vallankumouksellisia kuin hänen poliittinen ajattelunsaakin. Vuonna 1957 Chomsky uudisti kielen käsittelyä ja kielioppia koskevaa keskustelua väittämällä, että ihmisen aivoissa vallitsee myötäsyttyinen kielioppi eli kielen syvä-rakenne.⁵⁹⁹ Tähän oletukseen häntä ohjasi muun muassa se, että kaikissa kulttuureissa ihmislapsi oppii kielen verraten nopeasti, eli noin 2–3 vuoden iässä, kun taas älykäs koira tai apina ei opi kieltä kymmenessäkään vuodessa.

Chomskyn teoria liittyy kielen syntaksiin eli lauseoppiin. Hänen mukaansa eläimet ovat suhteellisen päteviä semantiikan eli merkitysoopin alueella ja voivat tunnistaa yksinkertaisten äänteiden tai symbolien merkityksiä. Esimerkiksi koiran voi ehdollistaa tottelemaan symbolisia käskyjä tai komentoja, ja eläimet kommunikoivat toistensa kanssa tietyillä eleillä. Mutta eläimet eivät näytä ymmärtävän pitkien lauseiden eivätkä puheenvuorojen päälle. Voimme esimerkiksi puhua tuntikausia lemmikkikoirallemme vaikkapa Johann Sebastian Bachin kaksoisviulukonsertin hienouksista, mutta emme voi vakuuttua uskollisen kuulijamme tulleen hullua hurskaammaksi. Jos taas puhumme samoista asioista jollekin ihmiselle, voimme olettaa hänen ymmärtävän ainakin sen, mistä on kysymys. Juuri tällä perusteella sanomme ihmisen olevan kognitiivisesti avoin, kun taas eläimen mieli näyttää kognitiivisesti suljetulta.

Myös Chomskyn havainnot ja johtopäätökset ovat tässä valossa hyväksyttäviä. Ihmisen kognitiivinen avoimuus liittyy hänen kykyynsä ymmärtää kieltä ja kykyyn muodostaa mielekkäitä lauseita. Chomskyn teoriassa kieli onkin määritelty niin, että pelkkä merkkien tai sanojen semanttinen ymmärtäminen ei vielä riitä kielen osaamiseksi, vaan myös *lauseiden* merkitys pitäisi ymmärtää. Tämä edellyttää kykyä syntaksin hallitsemiseen. Sillä puolestaan on Chomskyn mukaan perustansa aivoihin kätkeytyvän kielellisen syvärakenteen lauseopissa. Aivojen rakenteen ja kielen syntaksin on vastattava toisiaan. Ihmisen kyky kielen oppimiseen on hänen mukaansa lajityypillinen ja apriorinen eli kokeuksiamme edeltävä ominaisuus. Se on taito hallita syntaksia. Sen sijaan eläimillä tätä lauseopillista kykyä ei ole.

Evolutiivisesti ajatellen syntaktisen kyvyn on pitänyt kehittyä ihmiselle jonakin tiettyinä aikana. Muutoksen pitäisi paikantua historiallisesti johonkin aikakauteen tai hetkeen. Kuten jo kirjani alkupuolella viittasin, tieteenfilosofiassa on pohdittu runsaasti sitä, miten ihmisen aistikyvyn transsendentaaliset ehdot ovat voineet kehittyä ja minkä vuoksi ne ovat meille yleispätevästi samanlaiset. On muun muassa nähty, että biologisen organismin kehitys noudattelee kaikkialla samanlaisia luonnonlainomaisia ehtoja ja että siksi aistikyvyn kategoriat ja periaatteet ovat kaikille ihmisille yhdenmukaiset. Esimerkiksi ihmi-

⁵⁹⁹ Noam Chomsky teoksessaan *Syntactic Structures* (1957).

sen nouseminen takajaloilleen on johtanut näköaistiin liittyvien aivoalueiden ja toimintojen kehittymiseen ja vaikuttanut tapaamme aistia todellisuus kolmiulotteisena. Silmän havaintojen opettamina pyrimme ennustamaan tulevaisuutta ja suunnittelemaan elämäämme. Ihmisen aistikykyyn liittyviä transsendentaalisia ehtoja ovat evolutiivisen ajattelun näkökulmasta käsitelleet muiden muassa Mead, Merleau-Ponty ja Popper.

Myös Chomskyn teorian havainnot ihmisen ja eläimen erosta ovat valaisevia, mutta hänenkin tekemiensä kielifilosofisten *johtopäätösten* todistaminen on erittäin vaikeaa. Juuri lajinkehitykseen liittyvät kysymykset johtivat Noam Chomskyn ongelmien eteen. Käytössämme ei ole pitäviä todisteita siitä, miten ihminen aikoinaan oppi kielen ja milloin kyky syntaksiin kehittyi. Vastaamatta jäi kysymys, milloin ihmiselle muodostui symbolinen viestintä ja minä aikana se muuttui kieliopin sisältäväksi kieleksi.

9.3.2.2. ...vai ovatko kielelliset kyvyt aivojen toimintafunktioita?

Tiedämme kokemuksesta, kuinka nopeasti kieli muuttuu. Sanoja syntyy ja kuolee. Niiden merkitykset vaihtelevat. Myös kielioppisääntöjä luodaan ja kumotaan. Kieli muuttuu nykyisin kovaa vauhtia Internetin, kansainvälistymisen, kaupunkikulttuurin ja tietokonekielen kautta.

Edinburghin yliopistossa toimiva Simon M. Kirby onkin tutkinut kielen muuttumista ihmiseltä ja sukupolvelta toiselle. Hän on havainnollistanut muutosta yksinkertaisella esimerkillä, jota voidaan kutsua ”kuiskausleikiksi”. Siinä joukko lapsia kuiskaa korvasta korvaan jonkin sanoman. Jonon päässä sanoma on muuttunut täysin toisenlaiseksi kuin se oli liikkeelle laskettaessa.⁶⁰⁰ Ilmiö on tuttu myös arkipäivän elämästä, jossa uutiset ja juorut muuttavat muotoaan kulkiessaan useiden välittäjien kautta.

Keskeistä Kirbyn tutkimustyössä on seuraava: se osoittaa, että *kielen kehittyminen on evoluutiota nopeampaa*. Jos kielen syvärakenne ymmärretään chomskylaisesti, toisin sanoen aivojen rakenteelliseksi ominaisuudeksi, sillä ei olisi ollut aikaa kehittyä. Merkittävät evolutiiviset muutokset vaativat kymmeniä tuhansia vuosia, kun taas esimerkiksi englannin kieli on kehittynyt latinan kielen sanastosta muutamassa sadassa vuodessa. Kulttuuriset meemit⁶⁰¹ syntyvät, leviävät ja kuolevat nopeammin kuin geenit ja muut biologiset rakenteet, jotka eivät ehdi muuntua tai mukautua kulttuuri-ilmiöihin.

Chomskyn teoriaa on arvioitu myös kokeilemalla, onko kyky syntaksiin ainoastaan ihmiselle ominainen kyky, vai voivatko eläimet sittenkin oppia kieltä. Amerikkalaisessa

⁶⁰⁰ Ks. Simon M. Kirbyn ja Morten H. Christiansenin artikkeleita ”Language evolution – The hardest problem in science” (s. 1–15) ja ”From language learning to language evolution” (s. 272–294) heidän toimittamassaan teoksessa *Language Evolution* (2003).

⁶⁰¹ Meemin käsitteellä on tarkoitettu kulttuurista replikaattoria eli kopioitujaa. Käsitettä käytti ensin Richard Dawkins teoksessaan *The Selfish Gene* vuonna 1976 (suom. *Geenin itsekkyyden*, 1993). Teoksen mukaan meemit ovat omahyväisiä olioita, jotka käyttävät ihmisiä leviämisenä kulkuvälineinä. Meemit kilpailevat pääsystä ihmismieleen, ja livahdettuaan jostakin aukosta sisään ne tekevät pesänsä ihmisten tajuntaan. Meemit suosivat erityisesti joukkotiedotusvälineitä, sillä julkisen sanan on todettu tarttuvan hanakasti meemeihin ja jatkavan niiden kopioimista. Meemeille on ominaista myös se, että yhteinen etu kerää tietyt meemit samaksi joukoksi. Tällainen yhdessä kopioituva meemiryhmä, meemikompleksi, muodostaa itseorganisoituvan ja itseään suojelevan rakenteen. Meemikompleksi ottaa vastaan yhteensopivia uusia meemejä ja vieroksuu yhteensopimattomia.

Georgian valtionyliopistossa saatiin aikaan huomiota herättävä opetustulos, kun Kanziniminen kääpiösimpanssi oppi itsekseen käyttämään ihmisen kieltä opetettaessa kieltä sen emolle. Myös apinalla olisi tämän mukaan kyky syntaksiin, eikä sitä voitaisi ainakaan yksioikoisesti tulkita vain ihmiselle tyypilliseksi evolutiiviseksi ominaisuudeksi.⁶⁰² Kyseisessä tapauksessa voidaan toisaalta toistaa se jo edellä mainittu kritiikki, että eläimet eivät välttämättä käytä kieltä samassa tarkoituksessa tai tehtävässä kuin ihmiset, eikä kieli esiinny niiden toiminnassa luonnostaan vaan ainoastaan koejärjestelyihin perustuvissa poikkeusoloissa.

Simon M. Kirby on päätnyt joka tapauksessa ajattelemaan, että kieli ei perustu mihinkään syvärakenteeseen, joka olisi ihmisille arkkityyppinen eli kaikille lajin jäsenille ominainen. Sen sijaan esimerkiksi psykoanalyttikko Carl Gustav Jung katsoi Meadin tavoin, että ihmisen kyky symbolien ymmärtämiseen leimaa ihmiskuntaa eräänlaisena universaalina ominaisuutena.⁶⁰³ Tosin väitteet symbolifunktion *alkuperästä* hänkin jätti avoimiksi. Kysymyksen vastaukset eivät olisi todistuvia, sillä kokemuksen arkkityypit, jotka on tarkoitus todistaa, leimaavat jo tiedonhankintaamme – aivan niin kuin aistikyvyn kategoriat ja prinssiipit määräävät Immanuel Kantin mukaan kaikkea, mitä voimme todellisuudesta havaita tai tietää.

Kirbyn mukaan kielellinen kyky on eräänlainen parasiitti, ”loinen”, joka elää ihmisen aivoissa omaa elämäänsä. Chomskysta poiketen hän ajattelee, että kieli ei perustu aivojen rakenteeseen vaan on kuvattavissa pikemminkin aivojen tavaksi toimia. Kirbyn mukaan kieli on toimintafunktio.

9.3.2.3. Edeltävätkö merkit puhuttua kieltä?

Yhdysvaltalaisen Etelä-Illinoisin yliopiston professori Morten H. Christiansen on päätnyt lähes samanlaisiin ajatuksiin kuin Kirby, tosin eri näkökulmasta. Hän on kiinnittänyt huomiota kielen ja havaitsemisen eroon: kieli liittyy ihmisen älyllisyyteen ja toteutuu ajattelun tasolla, kun taas kuvien katseleminen vetoaa pikemminkin aisteihin. Jokainen on voinut huomata, että kieli koostuu peräkkäisistä merkeistä: jonoon laitetuista sanoista ja lauseista. Sen sijaan kuvien katselu on usein välähdyksenomaista. Aivotutkimuksen kannalta kieli onkin ”sarjakäsittelyä”, joka tapahtuu aivojen oikeassa puoliskossa suhteellisen hitaina toimintoina, kun taas näköhavainto tapahtuu kuvien nopeana ”rinnakkaiskäsittelynä” aivojen vasemmassa puoliskossa.⁶⁰⁴

Kyky sarjakäsittelyyn on Christiansenin mukaan tyypillinen nimenomaan kädellisille. Kielen hallitseminen näyttää liittyvän käsien sarjaliikkeisiin. Esimerkiksi monet puhujat ja luennoitsijat elehtivät usein käsillään. He eivät tee niin vain havainnollistaakseen jotakin asiaa, vaan huitominen näyttää toistuvan samanlaisena aiheesta tai asiasta riippumatta.

⁶⁰² Ks. Stanley I. Greenspanin ja Stuart G. Shanjerin teosta *The First Idea – How Symbols, Language and Intelligence Evolved from Our Primate Ancestors to Modern Humans* (2004, s. 362).

⁶⁰³ Ks. Carl Gustav Jungin alun perin vuonna 1964 julkaisemaa teosta *Symbolit – Piilotajunnan kieli* (s. 93–99).

⁶⁰⁴ Ks. Morten H. Christiansenin (et al.) artikkelia ”The role of sequential learning in language evolution – Computational and experimental studies” Angelo Cangelosin ja Domenico Parisin toimittamassa teoksessa *Simulating the Evolution of Language* (2002, s. 165–187).

Latinan sanaan *manus* (suom. ”käsi”) viitaten sanomme, että heillä on maneereja. Washingtonin yliopistossa toimiva neurofysiologi William H. Calvin taas on katsonut, että sarjakäsittely ja siten myös kyky kieleen vahvistui kivikaudella, kun ihminen oppi käyttämään käsillään työkaluja.⁶⁰⁵ Koetulokset vahvistavat oletusta, että kieli perustuu sarjakäsittelyyn. Verbaalisesti lahjakkaat ihmiset puhuvat paljon käsillään ja paljastavat siten kädellisyyden ja kielellisen kyvykkyyden välisen yhteyden. Vastaavasti esimerkiksi afasiapotilailla ja lukihäiriöpotilailla on havaittu olevan vaikeuksia tai poikkeamia käsien sarjaliikkeissä.

Kirbyn ja hänen kollegojensa kannalla näyttää olevan myös yhdysvaltalainen kirjailija William S. Burroughs, joka esseessään ”*Language is a virus*” otti todisteltavakseen kunnianhimoisen väitteen: ihminen oppi kirjoitetun kielen ennen puhuttua kieltä. Hän perusteli näkemystään niin, että ihminen väistämättä havaitsee ulkoiset ärsykkeet ennen kuin hän voi sanoa niistä mitään.⁶⁰⁶ Näin on sekä yksilönkehityksen että lajinkehityksen kannalta. Itse asiassa merkin havaitseminenkin on jo kokemus, joten tietyn esipredikatiivisen kokemuksen on vallittava ennen kuin voimme antaa merkille semanttisia tai tiedollisia merkityksiä.

Näennäisestä kaukaisuudestaan huolimatta tämä vastaa tapaa, jolla George H. Mead asioista ajatteli: sanottu sana on reaktio jo ennestään olemassa olevaan ärsykkeeseen, merkkiin. Niinpä merkeistä koostuva ärsykkeiden todellisuus edeltää sanallista ja kielellistä murahtelua, onpa kyse sitten Kretschmerin mustetahroista tai karvakolmioista.

Vaikka William S. Burroughs onkin tullut tunnetuksi lähinnä kirjallisista kokeiluistaan, hänen voi katsoa lähestyneen symbolisen interaktionismin kielikäsitystä: ihminen havaitsee toisten ihmisten piirteet, kuten iän tai sukupuolen, ennen kuin hän ehtii lausua niistä mitään. Burroughsia voidaan moittia alttiudesta niin sanotulle ”annetun myytille” (*the myth of givenness*), mutta moite on myös kumottavissa toteamalla, ettei arkitodellisuuden suorassa ja subjektikeskeisessä kokemisessa ole mitään hämärää. Merkitys on tällöin enemmänkin vaikutelmanomainen ja esipredikatiivinen arvomerkitys kuin kielellisesti jäsenNELTY tiedollinen merkitys.

9.3.2.4. Ratkaisu: myös kielellä on eksistenssisitasot

Entä mitä merkitystä edellä esittämilläni keskenään päinvastaisilla tai toisistaan poikkeavilla kielen kehitystä koskevilla näkemyksillä loppujen lopuksi on? Mihin kieli paikantuu? Onko kielellisten kykyjen alkuperä materiaalinen ja toteutumisyhteys aivofysiologinen ja rakenteellinen, kuten Chomsky ajatteli? Vai onko kielen olemus evolu-

⁶⁰⁵ William H. Calvin teoksessaan *The Ascent of Mind – Ice Age Climates and the Evolution of Intelligence* (1991). Sikäli kuin työkalujen käyttö oli sarjakäsittelyn ja kielen oppimisen edellytys, toimintaan ryhtyminen oli korkeampien älyllisten toimintojen ehto ja toiminta edelsi kieltä. Tavallaan tämä voidaan nähdä Meadin teorian todistuksena.

⁶⁰⁶ Burroughsin ideoista ks. artikkeliani ”Sinä ja minä liikennevaloissa – Miksi sanallistamaton kokemus on tärkeää filosofiassa?” teoksessa *Filosofiset viuhahdukset – Populaarifilosofisia tekstejä sekseistä, vallasta ja filosofisista liikkeistä* (2007, s. 305–322). Harvardissa opiskelleen ja pornokirjailijana tunnetun Burroughsin rinnastaminen kielitieteilijöihin voi vaikuttaa vulgaarilta, mutta hänen ajatuksensa on sinänsä varteenotettava. Ajatus, että merkit edeltävät puhuttua kieltä, vastaa Meadin näkemyksiä ja avaa semioottisesti kiintoisan tutkimusaiheen, jonka tosin rajaam tämän tutkimuksen ulkopuolelle aiheen laajuuden vuoksi.

tiivisen jäännöksen kaltainen ja kelluuko se vain jonkinlaisena toimintafunktiona ihmisen aivotoimintojen päällä, kuten Kirby ja Christiansen ovat katsoneet? Tai olisiko peräti niin, että ihmisten viestinnässä merkin ja kirjoitetun kielen ero ei ole niin olennainen kuin on väitetty ja että symbolinen merkkikieli sekä siihen perustuva kirjoitettu kieli edeltävät äänteellistä elekieltä, kuten Burroughs visioi?

Kysymyksiin voidaan luoda valoa ontologisen analyysin kautta. Voidaan nimittäin väittää, että kaikissa edellä mainituissa teorioissa kohdatut ongelmat johtuvat ihmisen, eläimen ja kielen olemusta koskevan fenomenologisen analyysin laiminlyömisestä. Jos asiaa katsotaan ihmisen eksistenssitason ja situationaalisen säätöpiirin näkökulmasta, käy selville, että edellä mainitut suuret mestarit ovat ylittäneet selitystasojen erot varsin välinpitämättömästi. Niin tehdessään he ovat myös joutuneet kaventamaan kielen olemusta koskevia näkemyksiään.

Yksimielisiä voidaan olla siitä, että kielen käsittelyn pohjana ovat aivojen ominaisuudet. Toisaalta tiedämme, että ihmisaivot tarvitsevat tuekseen kulttuuriaineiksia, jotta ihmisyksilö voisi kehittyä kieltä hallitsevaksi olennoiksi. Aivoissamme on syntymän hetkellä lukuisasti hermosoluja, jotka alkavat valikoitua, luoda yhteyksiä ja karsiutua heti elämän alettua. Jos näihin aivorakenteisiin ei ajoissa yhdistetä tiettyjä kognitiivisia toimintoja, ne kuolevat pois. Tunnemme ilmiön esimerkiksi niin sanotuilta viidakkolapsilta, jotka eivät tietyn iän jälkeen opi kunnolla puhumaan. Lajinkehityksen kannalta kielellä on yhteys aivojen evoluutioon mutta myös sosiaalisiin rakenteisiin, jotka puolestaan ovat ratkaisevia yksilönkehityksessä.

Tärkeintä on se, mitä tapahtuu *tajunnallisella* tasolla. Chomsky erehtyi siinä, että hän redusoi merkityksellisenä pitämänsä kielen vain aivojen rakenteelliseksi ominaisuudeksi katsoen syntaktiikan eli lauseopin ja aivojen syvärakenteiden vastaavan toisiaan. Hänen teoriansa kaatui siihen, että se jäi todistamattomaksi ja pelkästään oletuksenvaraiseksi.

Kielen merkitykset eivät voi olla aivofysiologisia siinäkään tapauksessa, että niillä voitaisiin osoittaa olevan aivofysiologisia *vastineita*. Kielen merkitykset – rakentuvatpa ne sitten symbolisista merkeistä tai pitemmistä merkkien jonoista eli lauseista – ovat *tajunnallisia* eivätkä kehollisia ilmiöitä. Myös syntaksi ja semantiikka ovat eri asioita. Sen sijaan Chomsky tuli kytkeneeksi lauseopin ja merkitysopin yhteen vaatien niiltä yhteistoimintaa ja vastaavuutta.

Vaikka ihmisten tavoilla rakentaa kielen lauseita olisikin vastine aivojen rakenteissa, tämä ei riitä sen johtopäätöksen tekemiseen, että kielellisten symbolien *merkitykset* muodostuisivat lauseiden *rakenteista*. Kielen olemukseen kohdistuva ontologinen analyysi puoltaa käsitystä, että syntaksi, semantiikka ja pragmatiikka on syytä nähdä erillisinä asioina, aivan kuten tämän jaottelun tehnyt Meadin oppilas Charles W. Morris ajatteli. Merkityksellisiä symboleja ja niiden syntyä ei voida redusoida lausestruktuureihin.

Sama tasojen ero näkyy ihmisen eksistenssin ontologisessa analyysissä situationaalisen säätöpiirin kautta. Kielellä voi luonnollisesti olla välttämättömät aivofysiologiset edellytyksensä ja rakenteensa ihmisen kehollisella tasolla. Mutta *merkitys ei ole fysiologinen rakenne* siinäkään tapauksessa, että fysiologisen rakenteen olemassaolo olisi kielen kehittymisen eräs välttämätön ehto. Merkkien ymmärtäminen symboleiksi, symbolien manipulaatio, järjesteleminen jonoiksi ja vihdoin viimein merkityksellisten lauseiden ja inhimillisen kielen syntyminen ovat *tajunnallisen tason* ilmiöitä. Syntaktiikka eli lauseoppi voi tietenkin hyödyntää myös aivofysiologisia rakenteita, mutta toteutuakseen merkityksiä

kantavan kielen yhteydessä sen on vallittava tajunnallisella tasolla.

Semantiikka eli merkitysoppi on tajunnallisen tason ilmiö, eikä sitä voida redusoida sen enempää aivofysiologiaan kuin syntaktiikkaankaan. Ja pragmatiikka, joka tutkii kielen käyttöyhteyksiä, puolestaan liittyy situationaaliselle eksistenssitason, toisin sanoen ihmisten kanssakäymiseen ja vuorovaikutukseen. Olennaista on, että kieltä ei voitaisi tarkastella myöskään pragmatistisesti, jos ei ajateltaisi, että merkityksillä on subjekti inhimillisen tajunnan piirissä. Kuten jo Meadin ajattelua käsitellessäni huomautin, myös pragmatismien näkökulmasta kielellä ja sen merkityksillä täytyy olla jokin toteutumisyhteys tai ”kantaja”, jolla nämä merkitykset ovat, ja sellainen voi olla vain yksilötajunta.

Pyrkiessään redusoimaan kielen merkitykset materiaaliselle ja syntaktisia rakenteita korostavalle tasolle Chomsky edusti samaa poliittista katsantokantaa kuin yhteiskunta-teoreettisessa ideologiassaan. Hänen tarkoituksenaan oli kieltää merkitysten muodostuminen yksilöllisiksi ja palauttaa merkitysten konstituutio pelkkien aineellisten rakenteiden ylivaltaan. Siinä, missä Mead halusi johdella kielen merkitykset ”ylöspäin” eli universaaliina pidettyyn ”yleistyneeseen toiseen”, siinä Chomsky halusi redusoida merkityksellisen kielen ”alaspäin”, pelkästään aivofysiologiselle ja materialistiselle tapahtumatasolle.

Chomskyn teoriasta poikkeavaa kantaa edustivat Kirbyn ja Christiansenin näkemykset, ja myös Burroughsin voidaan katsoa kilpailleen hänen kanssaan ansiokkaasti. Nämä Chomskyn arvostelijat ovat korostaneet kielen olevan toimintafunktio, jolla ei ole tiettyä rakenteellista perustaa. Mutta myös heidän näkemyksensä ovat olleet monin tavoin yksipuolisia tai puutteellisia. Niissä laiminlyödään tosiasia, että kielellä on väistämättä sekä kehollinen, tajunnallinen että situationaalinen toteutumisyhteytensä ja että merkitykset voivat esiintyä vain tajunnallisina. Lisäksi kysymys siitä, voisivatko eläimet käyttää kieltä tajunnallisella tasolla samassa merkityksessä kuin ihmiset, on jätetty analysoimatta. Voidaankin sanoa, että siinä, missä Chomskyn teorian todistusvoima perustui pelkkiin oletuksiin ihmisen lajihistoriasta ja aivojen rakenteista, siinä Kirbyn ja Christiansenin käsitykset ovat nykytieteen soveltamaa behaviorismia, jossa kieltä tutkitaan laboratorioissa, vaivautumatta tekemään tutkittavista ilmiöistä ja ilmiökokonaisuuksista ontologista analyysia.

Mutta miksi mennä merta edemmäksi kalaan? Jo George H. Mead kävi läpi useimmat nykyistäkin kielentutkimusta koskevat perusongelmat 1890–1920-luvuilla. Tässä valossa nykyaikainen ja ”moderni” kielitiede ei ole muuta kuin vanhojen kysymyksenasettelujen kertausta. Tai sitten Mead oli vain ”aikaansa edellä”.

Syntaksin, semantiikan ja pragmatiikan välillä vallitsevat suhteet ovat nähdäkseni pitkälti samanlaisia kuin kehollisen, tajunnallisen ja situationaalisen eksistenssitason suhteet. Edellä esiteltyjen kielikäsitysten ristiriitoja voisi koettaa ratkaista seuraavan jaottelun kautta:

1) *Kielellisen syntaksin ja kehollisen eksistenssitason yhteys*

Syntaksiltaan mielekkäiden lauseiden muodostaminen ja hahmottaminen vaativat tietyn aivofysiologisen ja *kehollisella* selitystasolla vallitsevan perustan. Tuo perusta ei ole tosin *yksistään* riittävä kielellisten merkitysten syntymiselle ja ymmärtämiselle.

2) Kielellisen semantiikan ja tajunnallisen eksistenssitason yhteys

Semanttisten merkitysten ymmärtäminen voi tapahtua vain *tajunnassa*, sillä vain tajunnassa merkitykset voivat jäsentyä semanttisiksi merkityksiksi tai kognitiivisiksi arvomerkityksiksi. Kielellisten merkitysten olemassaolo edellyttää joka tapauksessa subjektin eli tajunnan, jolla nuo merkitykset ovat.

Sen sijaan pelkkä aivofysiologiaan perustuva tunnetila ei vielä sisällä kognitiivista merkitystä sen ilmaisijalle, mikäli tuo tunnetila on vain fysiologinen eikä siihen liity subjektiivisesti eli tajunnassa ymmärrettyä merkitystä. Samalla valottuu myös tunneperäisen arvomerkityksen ja tiedollisen merkityksen ero. Esimerkiksi pelkkä eläimille tyypillinen *aggressio* eroaa ihmisille ominaisesta *vihasta*. Samoin seksuaalinen parittelunhalu eroaa rakkaudesta. Nämä tasot voivat luonnollisesti olla tekemisissä toistensa kanssa, aivan niin kuin kehollinen ja tajunnallinen taso ovat yhteydessä toisiinsa ihmisen eksistenssissä.

3) Kielellisen pragmatiikan ja situationaalisen eksistenssitason yhteys

Yksikäsitteisimmin situationaalisessa säätöpiirissä ja lingvistiikassa toisiaan vastaavat ihmisen eksistenssin *situationaalinen* taso ja kielifilosofian *pragmaattinen* taso. Näiden tasojen yhteensopivuus selittää osittain sen, miksi monet nykyiset filosofit ovat pragmatisteja: kielen olemus on niin helppoa redusoida ”ylöspäin”, pelkästään kielen käyttöä koskevaksi tutkimukseksi, jolloin rajoitutaan pelkästään situationaaliselle eksistenssitasolle ja tutkimuksesta leikataan pois merkitysten subjektiivinen rakentuminen ihmisten tajunnassa.

Myös merkitysten pragmaattinen redusointi sosiaaliselle tasolle edustaa behaviorismia. Sitä kautta voidaan tilapäisesti lakaista näkymättömiin esimerkiksi solipsismin ongelma ja ”yksityiskieltä” koskevat pulmat. Tavallaan tällainen ratkaisu on toimiva, sillä siten vahvistetaan kielen olemuksena pidettyä yksikäsitteisyyttä ja samaa-merkitysevyyttä, mutta ongelmaksi jää, että näin vältellään vastaamasta merkitysvariaatioiden syntyä koskeviin kysymyksiin. Tällä tavoin tullaan myös helposti kieltäneeksi ihmisten yksilöllisyys ja pönkitetään totalitaristisia tai sovinnaisuuteen perustuvia yhteiskuntajärjestelmiä. Toistamalla behavioristista tiedekäsitystä lähinnä turvataan laboratoriossa viihtyvien tutkijoiden työpaikat ja rahoitus.

9.3.3. Tajunnan ja aivokemian ero

Kolmas asiayhteys, jossa Lauri Rauhalaan holistisella ihmiskäsityksellä ja situationaalisen säätöpiirin idealla on merkitystä, on tekoälyntutkimusta koskeva filosofinen keskustelu. Jokin aika sitten raportoitiin, että tiede (tässä tapauksessa neurotieteilijä Jack Gallantin vetämä työryhmä) on keksinyt ”ajatuksia lukevan koneen”. Luonnontieteellisen *Nature*-lehden mukaan kalifornialaisen huippuyliopiston (University of California, Berkeley) tuottama huipputiede on saanut aikaan tietokonemallin, joka ”kykenee tulkitsemaan koehenkilön katsomat valokuvat 90-prosenttisesti oikein”. Toisen koehenkilön kohdalla päästiin yli 70 prosentin tarkkuuteen, kuvia oli yhteensä 120, ja niitä edelsi 1 750 muun

valokuvan sarja, joiden avulla tutkimukseen osallistuneiden kahden koehenkilön aivotointa ensin monitoroitiin.⁶⁰⁷ Havainnointi sinänsä perustui aivoskannerilla tehtyyn hapekkaan veren virtausten mittaamiseen aivojen eri osissa ja tutkijoiden tekemiin päätelmiin siitä, mitkä aivojen osat aktivoituvat, kun ihmiselle näytetään erilaisia kuvia. Esimerkiksi jos koehenkilölle näytettiin geometrista kuviota tai alastonkuvaa, tutkijat saattoivat aivojen toimintoja mittaamalla ja tietokonemallia soveltamalla päätellä, mitä aivoskannerissa oleva ihminen näkee.

Mitä tämä merkitsee? Filosofisesti katsoen kokeen merkitys on siinä, että aivofysiologia ja -biologisia tapahtumia tai aivojen tuottamia sähköilmiöitä rekisteröimällä oletetaan voitavan päästä ajatusten jäljille. On kuitenkin huomattava, että pelkkä rekisteröiminen ei ole vielä *ajatusten* lukemista, vaan se edellyttää aina tulkintaa. Niinpä keskeistä on, kuka laatii tulkinnan välineet ja kriteerit ja miten niitä sovelletaan.

Kyseiset tietokonemallit luo tietenkin toinen inhimillinen tajunta, joka siten tulkitsee tutkittavaa tajuntaa. Näin ollen kyse ei ole siitä, että *tietokone* tulkitsisi itsenäisesti mitään tai muodostaisi tajunnan kaltaista linkkiä havaintoja vastaavien aivotilojen ja niiden ”ajatuksina” esitettävien vastineiden välille. Kokeen tuloksista ei siis voida johdella päätelmää, joka puoltaisi näkemystä tekoälyn itsenäisyydestä, tai näkemystä, että tulkinta-tehtävää suorittava kone olisi ajatteleva tajunta.

Olennainen tältä kannalta on kehollisen ja tajunnallisen eksistenssitason eli aivotointojen ja inhimillisen tajunnan välinen ero, jota Lauri Rauhala on painottanut filosofiassaan. Esimerkiksi artikkelissaan ”Kokemuksen häiriöt ja sairauden käsite” Rauhala toteaa, että aivotapahtumat *eivät ole* tajunta, eikä inhimillistä tajuntaa voida redusoida (eli palauttaa) aivokemialliselle tapahtumatasolle tai johdella siitä. Aivokemia ei esimerkiksi tiedosta eikä tajua omaa olemassaoloaan, vaan vasta tajunta voi tiedostaa, että on olemassa aivokemiaa.⁶⁰⁸ Näin ollen ensisijaista ajattelulle on tajunnan olemassaolo. Tajuntaan liittyvän tietoisuuden olemassaolo puolestaan on inhimillinen ominaispiirre, joka erottaa ihmisen ajattelua muista luonnon prosesseista.

9.3.3.1. Mielisairaus on eri asia kuin aivosairaus

Käytännössä aivotointojen ja tajunnan välinen ero on tullut esille median laajasti käsittelemien koulusurmien ja muiden joukkomurhien yhteydessä. Viranomaiset, tiedotusvälineet ja kansalaismielipide ovat vaatineet, että ampujat pitäisi saattaa hoitoon, ja avuksi on kutsuttu lääkäreitä. Surmaamisimpulssi ei ole kuitenkaan välttämättä sairaus, sillä väkivaltaan turvautuvat usein täysin terveinä pidetyt ihmiset ja vieläpä harkitusti sekä institutionalisoidusti, kuten armeijassa.

Satunnaisen ja monesti myös järjestyneen väkivallan takana onkin usein jonkun ihmisen maailmankuvassa vallitseva tajunnallinen häiriö. Väkivaltaan turvautumista ei voida johdella pelkästä aivokemiasta, vaan syyt ovat nimenomaan tajunnan hämärtymisessä ja

⁶⁰⁷ *Nature*-lehden Internet-sivusto raportoi Jack Gallantin tutkimusryhmän tuloksesta uutisessa ”Mind-reading with a brain scan” 5.3.2008.

⁶⁰⁸ Ks. Lauri Rauhalan artikkelia ”Kokemuksen häiriöt ja sairauden käsite” *Tieteessä tapahtuu* -lehdessä 6/2009 (s. 24–30).

siihen liittyvässä ihmisen koko maailmasuhteen häiriytymisessä. Niinpä pelkkä lääketieteellinen aivojen aktivoiminen tai pillereillä puuduttaminen ovat vääriä ratkaisuja ongelmiin. Ongelmat ovat useimmiten tajunnallisella ja situationaalisella tasolla, eivät aivokemiallisella tasolla. Siksi ne eivät myöskään ratkea aivokemiaa muokkaamalla.

Tämä esimerkki valaissee aivoprosessien ja tajunnan välistä olemuseroa riittävästi. Jos myönnettäisiin, että kehollisella, tajunnallisella ja situationaalisella tasolla on *oma itsenäinen olemassaolonsa*, voitaisiin paremmin tunnustaa, että myös aivot, mieli ja yhteiskunta voivat sairastua omina kokonaisuuksinaan. On selvää, että syyt mielenterveyden ongelmiin voivat olla aivokemiallisia, -biologisia, -fysiologisia tai -fysikaalisia. Toisaalta mielenterveyden ongelmat ovat paikannettavissa myös ihmisten välisiin suhteisiin ja poliittisiin ongelmiin, mutta ne eivät kuitenkaan *ole* mieli aivan niin kuin eivät materiaalisenkaan tason tapahtumat. Huumoria tavoitellen voidaan ehkä sanoa, että sen enempää luonnossa kuin politiikassakaan ei ole usein mieltä lainkaan.

9.3.3.2. Merkitykset ovat eri asioita kuin havainnot

Selitystasojen ero näkyy selvästi tekoälyn tutkimuksessa. Mitä merkitystä ”koneellisella ajatusten lukemisella” sitten on, mikäli kalifornialaisten tutkijoiden malli saataisiin toimimaan? Tärkeimmät mahdollisuudet *Nature*-lehti näkee tietyissä konkreettisissa sovelluksissa: esimerkiksi neuroproteeseja eli kehon keinojäseniä voitaisiin hallita tulevaisuudessa aivoilla. Mutta avainsaavutukseksi mainitaan, että tutkijat ovat saaneet kehitetyksi mallin minkä tahansa kuvan tulkitsemiseksi. Tämä merkitsisi, että tien päässä hämöttäisi esimerkiksi unien toisintaminen kaikkine kuvineen sekä ajatusten lukeminen.

Aiheesta Suomessa raportoinut *It-viikko* antoi mielikuvituksensa laukata niin pitkälle, että se näki ongelmina jo ajatustenlukuun liittyvät yksityisyydensuoja- ja tietoturvakysymyksetkin.⁶⁰⁹ Näissä immanenteissa näkökohdissa ei ole kuitenkaan asian ydin. Keskeistä on, että tiedemiehet eivät kykene edelleenkaan uudelleentuottamaan kuvia *ihmistajunnasta*. Jos aivoprosessien ja tajunnan välinen ero on niin peruuttamaton kuin esimerkiksi Rauhala näkee, se ei ole koskaan mahdollista. Parhaatkin koneet pystyvät tätä nykyä lukemaan eli jäljentämään kuvaruudulle sen tapaisia asioita kuin ihmisen näkö- ja kuulohavaintoja, eli yksinkertaisia aistimuksia. Aistihavaintojen aivotoiminnallisista vastineista voidaan siis anturien avulla johdella tietokoneohjelman kautta kuvia, jotka näytöruudulle päätyneinä osoittavat, mitä havaitsijana toimiva koehenkilö suurin piirtein näkee.

Mutta koneet eivät pysty raportoimaan abstraktimmista ajatuksista, kuten koehenkilön ajattelemasta oikeudenmukaisuuden käsitteestä tai jostakin tietystä numerosarjasta. Tämä on ymmärrettävää, sillä miten voitaisiinkaan mallintaa esimerkiksi oikeudenmukaisuutta koskeva ajatus. Tuomarinvaaika tai nuija tuskin sopisi sen vastineeksi, sillä kyseessä olisi vain yhteiskunnallisen sopimuksen varainen symboli, jolla ei ole paljoakaan tekemistä oikeudenmukaisuuden itsensä kanssa. Joku saattaisi tuottaa oikeudenmukaisuutta ajatellessaan mielikuvan pankkiryöstöstä, toinen kuvan hurmahenkisestä uhrautumisesta sota-

⁶⁰⁹ *It-viikko* ”Ajatustenluku nytkähti lähemmäs” 6.3.2008. Viittaus tähän artikkeliin on mukana (alkuperäisjulkaisuyhteyteen viittaamisen lisäksi) vain sen havainnollistamiseksi, miten yritykset popularisoida tiedettä voivat johtaa villeihin spekulatioihin ja sitä kautta ryskyen metsään.

rintamalla, ja kolmannen ajatuksissa välkkyisivät ehkä sosialismin punaiset sukkapuikot. Mikään yksiselitteinen symbolinen mallinnus tuskin olisi mahdollinen. Myös tämä tukee näkemystä, että aivokemiallinen ja tajunnallinen tapahtumataso ovat itsenäisiä, eikä ajatuksia voida kuvata eikä lukea. Niinpä myöskään mielipidepoliisit eivät pääse ainakaan salaa lukemaan ajatuksiamme.

Kalifornialaisten tieteenharjoittajien tuottaman aivotutkimuksen saavutukset voivat parhaimmillaan helpottaa ihmisten elämää esimerkiksi aistivammaisille tarkoitettujen apuvälineiden muodossa. Mutta ne eivät valaise sitä, millaisia ajattelu ja sen toteutumisyhteys eli tajunta ovat ominaisluonteiltaan. Sitä voidaankin pohtia lähinnä filosofian piirissä.

Harmillista on, että teknisluonteiseen ihmistutkimukseen sijoitetaan suunnattomasti rahaa. Nämä resurssit ovat pois sen tyyppisestä tutkimuksesta, joka voisi johdattaa myös yhteiskunnan viranomaistahoja, poliitikkoja ja muita vaikutusvaltaisia toimijoita oivaltaamaan, mistä kenkä terveyden ja sairauden kysymyksissä sekä niin sanotun häiriökäyttäytymisen tapauksissa puristaa. Kyse ei ole useimmiten fysiikasta eikä kemiasta lainkaan vaan ihmistajunnan vääristymisestä, jonka takana ovat kieroutuneet valtasuhteet, yhteiskunnallista kurjuutta, köyhyyttä ja arvojen himmentymistä. Niihin taas eivät pure psykofarmasia eivätkä muut lääkkeet vaan järkevät filosofiset ja poliittiset ratkaisut, tarvittaessa myös toiminnallinen sosiaalipsykologia.

9.3.4. Muistin olemus

Neljäs aihe, jonka kautta voidaan havainnollistaa ihmisen kolmen eksistenssitason luonnetta ja keskinäisiä suhteita, on muisti. Muisti on ominaisuus, joka liittyy sekä ihmisen keholliseen, tajunnalliseen että situationaaliseen olemassaoloon. Sillä on ilmenemismuotonsa kaikilla kolmella tasolla.

Se, että muistamme kauan sitten tapahtuneita asioita ja että muistimme yltää useiden vuosikymmenien päähän, saattaa tuntua hämmäntävältä. Esimerkiksi itse muistan elävästi sen, kun opin lukemaan ja aloin säilyttää tasapainon ajaessani polkupyörällä. Myös monet värit ja tuoksut ovat voineet jäädä mieleen lapsuudesta niin, että kohdatessamme niitä aikuisina uudestaan palaamme helposti lapsuudelle ominaiseen tunnetilaan. Aikojen aamuun asti ulottuvat terävät muistikuvat johdattavat kysymään, onko muistin olemassaolo todiste jonkin meissä asuvan pysyvän ja ikuisen, eli tuon *muistajan itsensä*, olemassaolosta. Muisti ja muistamisominaisuus olisivat tällöin merkkejä transsendentaalisesta egosta, joka toimii havaintojen kantajana ja yhdistää niitä tuottaen kokemuksen ajallisuudesta.

9.3.4.1. Onko muisti osoitus henkisydestä?

Eräiden ihmisten muisti on niin täsmällinen ja tarkka, että puhutaan valokuvamuistista. Eideettisellä muistilla puolestaan tarkoitetaan muistia, jossa todellisuuteen perustuva muistikuva on hyvin todenmukainen. Muistikuva on tällöin niin voimakas, kirkas ja yksityiskohdiltaan oikeaksi todistettava, ettei sitä voida sekoittaa harha-aistimukseen. Olemusten eli eidosten muistamiseen perustuva eideettinen muisti (josta usein käytetään myös

nimitystä ”filmimuisti”), ei ole sama asia kuin valokuvamuisti, jolle on tyypillistä vain se, että muistettavat asiat tulevat mieleen kuvankaltaisina vaikutelmina. Sen sijaan eideettiselle muistille on ominaista muistikuvien eloisuus ja läsnäolo, ikään kuin muistettavat asiat tapahtuisivat parhaillaan tai olisivat tapahtuneet juuri äsken. Henkilöä, joka kykenee niin voimakkaaseen eläytymiseen, että hänellä on kyky nähdä eideettisiä eli hyvin aistimusvoimaisia kuvia, sanotaan eideetikoksi. Eidoksista eli muutoin pelkästään mielessämme vallitsevista ideoista tulee tällöin kuvia, joilla on selkeä aistimuksellinen luonne.⁶¹⁰ Tajunnan ilmiöt voivat siis toisinaan redusoitua eli palautua myös kokeimuksellisiksi, mutta paljon yleisempää on keholliselta tasolta emergoituminen tajunnalliseksi tasolle.

Nykyaikainen aivotutkimus on jakanut muistin kolmeen osaan.⁶¹¹ Aistiärsykkeiden ensimmäinen säilytyspaikka on hippokampuksessa sijaitseva *sensorinen muisti*. Sensorisen muistin kapasiteetti on suuri mutta pysyvyys hyvin lyhyt ja välähdyksenomainen. Esimerkiksi kuuloaistimuksen tuottamaa sensorista muistijälkeä sanotaan kaikumuistiksi ja näköaistimuksen tuottamaa ikonimuistiksi. Ikonimuistin perusteella näemme salaman leimahduksen hetkeä pitempään kuin itse leimahdus kestää.

Muistamiskokemuksen kannalta keskeisempiä ovat aivojen prefrontaalialueille sijoittuvat *työmuisti* ja *kestomuisti*. Työmuisti on useimmiten muutaman sekunnin mittainen. Työmuisti ohjaa esimerkiksi hahmontunnistusta ja niiden kokonaisuuksien muodostamista, joiden avulla ihminen ajattelee (signaalien takaisinkytkettyminen) tai ymmärtää asioiden syiden ja seurauksien suhteita (rinnakkaiset assosiaatiot). Sen sijaan kestromuistiin ihmiselle jää pysyvämpiä muistijälkiä. Kun tietyt impulssit kulkevat toistuvasti tiettyjä hermoratoja pitkin, ne saavat aivojen synapseissa aikaan rakenteellisia ja toiminnallisia muutoksia, jolloin synapsit käytön myötä laajenevat ja vapauttavat suurempia määriä välittäjäainetta. Tämän myötä vastaanottajasolussa välittäjäaineen reseptorikohdat lisääntyvät tai herkistyvät. Näin ollen ei enää tarvita yhtä suurta impulssimäärää, jotta vastaanottajasolu reagoisi (eli ottaisi informaatiota vastaan), vaan syntyy impulssin kulkua helpottava hermosolujen muodostama reitti. Nykykäsityksen mukaan lyhytkestoisen muistin uskotaan vallitsevan aivojen neuronien viestinnän muutoksissa, kun taas pitkäkestoinen muisti muodostuu neuronien rakenteen muutoksista, jotka perustuvat proteiinisynteesiin. Juuri sitä kautta aivoihimme syntyy pitkäaikaisia muistijälkiä, joiden vuoksi muistikuvat ja -elämykset ”kasvavat aivoihimme kiinni”.⁶¹²

Väljästi luonnehtien sensorinen muisti ja työmuisti ovat verrattavissa tietokoneen keskusmuistiin, joka tyhjenee aina, kun tietokoneesta katkaistaan virta. Sen sijaan kestromuisti on verrattavissa tietokoneen kovalevyyn, jonka magneettihiukkasiin informaatio tallentuu pysyvämmiin.

Lisäksi ihmisen muistitoiminnasta voidaan erottaa vielä yksilöiden ulkopuolinen muistivaranto. Ihminen on pystynyt kielensä avulla viestittämään asioita toisille, jolloin on syntynyt kulttuuri. Kulttuuria voidaan pitää ihmiskunnan muistina, johon on varastoitunut

⁶¹⁰ Eideettisestä muistista ja valokuvamuistista ks. Marvin Minskyn teosta *The Society of Mind* (1988, s. 153).

⁶¹¹ Muistin luokittelusta ks. Heikki Hämäläisen (et al.) teosta *Mieli ja aivot – Kognitiivisen neurotieteen oppikirja* (2006, s. 212–217).

⁶¹² Sama.

kaikki uusien sukupolvien omaksuttavissa oleva tieto.⁶¹³ Vastaavanlaista muistin ylös-
kirjaamista esiintyy tosin myös eläimillä. Esimerkiksi valtaosa muurahaisten muistista
sijaitsee ulkomaailmassa, jonne muurahaiset merkitsevät kulkemansa reitit ja tärkeät pai-
kat hajujäljin. Ihmisen kulttuurista muistia käsitteli erityisesti filosofi ja sosiaalipsykologi
Maurice Halbwachs (1877–1945) vuonna 1950 julkaistussa teoksessaan *La mémoire collective*.⁶¹⁴ Vaikka kollektiivisen muistin premissi onkin sosiaalipsykologisesti kiintoisa
aihe ja muistuttaa yleistyneen toisen oletusta, en käsittele sen ympärille muotoutuneita
muistelumetodeja tässä yhteydessä vaan totean ainoastaan asioiden sijoittumisen samalle
ilmiö-, olemus- ja eksistenssitasolle, toisin sanoen sosiaalisuuden sfääriin.

9.3.4.2. Muistin eksistenssitasot

Edellä esitetyn perusteella on helppo ajatella, että jako yhtäältä sensoriseen, toiseksi työ-
ja kestmuistiin ja kolmanneksi kulttuuriseen muistiin vastaisivat teoriaa ihmisen kol-
mesta eksistenssitasosta: kehollisesta, tajunnallisesta ja situationaalisesta. Todellisuudessa
asia ei ole kuitenkaan aivan näin.

Sekä sensorisella muistilla, työmuistilla että kestmuistilla on *kaikilla* vastineensa *ke-
hollisella* (eli biokemiallisella ja aivofysiologisella) tasolla. Ja lisäksi: vaikka ihmiskunnan
kulttuurinen muisti perustuukin yksilöiden ulkopuolella olevaan ja kielellisesti konstru-
oituneeseen todellisuuteen, sen toteutumisyhteys on yksilöiden *tajunta*. Tärkeää on huo-
mata, että ihmisen kestmuisti esiintyy *sekä* kehollisella *että* tajunnallisella tasolla. Huo-
mattavaa on sekin, että myös situationaalisella tasolla esiintyvän kulttuurisen muistin ai-
neksilla voi olla *merkitys* vain ihmisyksilöiden tajunnan osana.

Muistin tutkiminen on valaisevaa nimenomaan tajunnan olemuksen kannalta. Miten
muisti ja tajunta liittyvät toisiinsa? Vaikka muisti voidaanakin redusoida aivokemialliselle
tapahtumatasolle sekä sensorisen muistin, työmuistin että kestmuistin tapauksissa, muis-
tamisen *materiaalinen* vastine synapseissa ja aivojen rakenteissa ei ole *muistamisen koke-
mus* eikä sen *merkitys*. Sen sijaan muistaminen ja muistikuvan merkitys ovat pelkistä
biokemiallisista ilmiöistä poiketen tajunnallisia ilmiöitä. Juuri tätä tajunnallista tasoa ja
sen toimintoja Lauri Rauhala kutsuu henkisyudeksi ihmisessä.⁶¹⁵

Muistin materiaaliset eli biologisella, aivofysiologisella ja kemiallisella tasolla esiinty-
vät ilmiöt ovat kehollisesti tarkasteltavissa olevia ja kohtalaisen selkästi rajautuvia tutki-
muksen kohteita. Samoin muistin situationaaliset toteutumisyhteydet ovat ymmärrettävissä
muistin kehollisesta ja tajunnallisesta ilmenemistavasta erillisinä kulttuurisina varastoina.
Sen sijaan muistin tajunnallinen olemus on monisäikeisempi, sillä tajunnallisella tasolla
käsitellään muistetun aineksen ja muistitoimintojen merkityksiä, jotka eivät ole yksi-

⁶¹³ Lauri Rauhala teoksessaan *Ihminen kulttuurissa – Kulttuuri ihmisessä* (2005).

⁶¹⁴ Ks. Maurice Halbwachsin teosta *La mémoire collective* (1950). Melko vähän tutkitun mutta ranska-
laisen sosiologian suuriin nimiin (Comten, Durkheimin ja Maussin rinnalla) luettavan Halbwachsin käsite
'kollektiivinen muisti' on tässä mukana Meadin 'yleistyneen toisen' ja Rauhalan 'situationaalisesta eksis-
tenssitason' havainnollistamiseksi.

⁶¹⁵ Lauri Rauhala teoksissaan *Henkinen ihmisessä* (1992) ja *Tajunnan itsepuolustus* (2005, alkut. 1995).
Ensin mainittu on lähinnä temaattinen ja yleiskatsauksellinen ja jälkimmäinen aiheen systemaattinen ja
historiallinen esitys.

selitteisiä vaan voivat myös muuttua.

Jo edellä totesin, että materiaallinen vastine synapseissa ei ole merkitys. Myös se, että kulttuurisesti muistetulla aineksella ymmärretään olevan merkitystä, edellyttää olemassa olevan ihmimillisen tajunnan, jolla tuo kulttuurinen aines on. Keskeistä on, että tajunnassa olevaa muistettua ainesta voidaan myös *muokata*, toisin sanoen muistetulle ainekselle voidaan antaa tai sillä voidaan oivaltaa olevan aiemmasta *poikkeavia* merkityksiä.

Tajunnan sisältämää muistiainesta muokataan tietoisesti psykoterapiassa. Esimerkiksi raiskauksen uhriksi joutunut voi psykoterapian kautta antaa muistiinsa piirtyneille asioille uusia merkityksiä, jotka auttavat häntä vapautumaan traumaattisista kokemuksista. Myös neurolingvistisessä prosessoinnissa ihminen järjestelee uudelleen muistiaan ja oppii siten hallitsemaan aivojaan. Sekä psykoterapia että NLP ovat osoituksia periaatteesta ”*mind over matter*”.

Tällaista uudelleen tulkitsemista tapahtuu koko ajan myös luonnostaan. Mahdollisuus muunnella muistetun aineksen merkityksiä osoittaa, että muistin toteutumisyhteys ei ole vain materiaallinen. Materiaalisella tapahtumatasollahan muutoksia ei esiintyisi lainkaan – ainakaan sikäli kuin kestromuistiin varastoituneet aivojen viestiyhteydet pysyvät samoina. Toisaalta myöskään kulttuurisessa muistissa ei tapahtuisi merkitysten muuttumista, ellei muutoksia loisi inhimillinen tajunta esimerkiksi historian uudelleen kirjoittamisen kautta. Näin voidaan päätellä, että muistin materiaallisen aineksen päällä (ja samalla myös ehtona kulttuurisen aineksen muuttumiselle) on tajunnallinen merkitysten taso, jota voidaan sanoa henkiseksi.

Puhe henkisyudesta johdattaa helposti ajattelemaan, että tajunnan ymmärtämisessä erilliseksi tasokseen on kyse uskonnosta. Kieltämättä tajunnan käsite vastaakin melko hyvin sielun tai transsendentaalisen egon käsitettä. Henkisyudesta on puhuttu lähinnä uskonnollisissa yhteyksissä, sillä kokeellisten metodien nousukaudella eräät tieteisuskoiset filosofit halusivat kieltää puheen henkisyudesta kokonaan ja redusoida kaiken tajunnallisella tasolla vallitsevan aineksen vain materiaaliselle tapahtumatasolle.

Henkisyys ei kuitenkaan edellytä välttämättä mitään uskontoa, vaan ihmisen henkisyys on perusteltavissa yksinomaan filosofisin argumentein, aivan kuten Lauri Rauhala on tehnyt kirjassaan *Henkinen ihmisessä*. Henkisyys on tällöin synonyymi tajunnan itsenäiselle olemassaololle. Sitä hän on perustellut teoksessaan *Tajunnan itsepuolustus*. Oletusta tajunnan itsenäisyydestä puoltaa tajunnan oma kyky tiedostaa itsensä, mihin pelkkä aivokemia ei pysty. Näin ollen on johdonmukaista hyväksyä se, ettei ajattelua esiinny ilman aivoja, mutta *vasta tajunnallisella tasolla ilmenevä ajattelu tekee mahdolliseksi tiedostaa niin aivojen kuin tajunnan ja tajunnassa vallitsevan ajattelunkin olemassaolon*.

Myös tämä näkökanta on tavallaan kartesiolainen pitäessään tajunnan olemassaoloa argumenttina itsensä puolesta, ja käytännössä se hyödyntää edellisessä pääluvussa selittämiäni kehäpäätelemien, paradoksien ja äärettömän rekursion ongelmia sekä niiden tuloksia. Omasta mielestäni ihmisen tulisikin tajuntaansa ja mieleensä sisältyvän äärettömyyden tiedostettuaan ”avautua ulospäin” eikä jäädä refleктоimaan omaa minäänsä introspektiivisesti. Kartesiolaisista kehäpäätelemistä johdattaisi siis parhaiten pois itsestä maailmaan suuntautuva toiminnallinen ajattelu, jota Martin Heidegger edusti.

Joka tapauksessa pitää paikkaansa, että henkisyys ei ole vain materiaalistien aivoprosessien tai -rakenteiden vertauskuvaa vaan oma itsenäinen tasonsa ihmisessä. Näin antaa aiheen väittää se, että henkisellä tasolla ihminen voi tahdonvaraisesti muokata

muistiaineksensa merkityksiä ja materiaalisella tasolla vallitsevia muistamisen vastineita. Sen sijaan pelkät aivojen materiaaliset ominaisuudet eivät johtaisi muistiaineksen merkitysten muuttumiseen, vaikka aivoilla onkin taipumus myös itsestään järjestellä muistisisältöjen kannalta tärkeitä yhteyksiä ja rakenteita. Tätä toimintaa voidaan kutsua tiedostumattomaksi tai alitajuiseksi.

Sen sijaan tietoinen muistiaineksen muokkaus on osoitus ihmisen tahdon vallasta materian yli – ja siten myös henkisyyden olemassaolosta ihmisessä. Tahtomista sinänsä voidaan pitää tajunnan toimintana ja henkisyyden eräänä ilmaisuna.

9.3.4.3. Muisti ja muistaminen

Olen edellä puhunut muistin ominaisuuksista lähinnä yksilöpsykologian ja -filosofian näkökulmasta. Toisaalta olen korostanut, että muistilla on väistämättä myös situationaalinen toteutumisyyhteytensä. Asioita voidaankin havainnollistaa myös konkreettisen elämän havainnoilla ja esimerkeillä.

Muistamme hyvin sellaisia asioita, joita kohtaamme arkipäivän elämässä. Tämä liittyy oppimiseen, mutta arkipäiväisten käytäntöjen kautta mieleemme palaa usein sellaisiakin asioita, jotka olemme kokonaan unohtaneet. Jos olemme esimerkiksi lainanneet jollekin ihmiselle rahaa tai jotakin tavaraa, muistamme varmasti karhuta saataviamme takaisin, kun tapaamme tuon ihmisen. Suuri osa ihmisen muistamisesta tapahtuukin erilaisissa tilanteissa; nuo tilanteet palauttavat mieleemme asioita.

On luonnollisesti selvää, että myös tätä *asiamuistiksi* sanottua ominaisuutta voidaan selittää yksilöpsykologisesti. Asiamuisti sijaitsee aivokuoressa monissa eri kohdissa, jotka yhdistyvät aivojen eri aistinalueisiin ja toisiin muistiaineksen sijaintikohtiin muodostaen monimutkaisen kehikon. Yksittäinen muisto ei sijaitse vain yhdessä kohdassa vaan laajemmalla alueella hermosolujen verkossa. Yksinkertainen esimerkki tällaisen verkoston toiminnasta on tilanne, jossa ihminen näkee tutun henkilön kasvot mutta ei muista tämän nimeä. Hän yrittää muistella tapaamaansa henkilöön liittyviä asioita, ja lopulta tämän muistelun myötä myös nimi palautuu mieleen, kun henkilöön liittyvät muistot ovat kulkeneet ja aktivoineet vanhoja aivoissa yhteenpunoutuneita reittejä.⁶¹⁶

Ihminen muistaa sitä paremmin, mitä laajempaa aluetta aivoistaan hän käyttää. Mutta tähän liittyy myös erehdyksen mahdollisuuksia. Erityisen hyvin ihminen muistaa tapahtumien järjestyksen sekä syy-yhteydet, kun taas erilaiset värit ja muodot eivät tahdo kunnolla palautua mieleen. Kaksi peräkkäin sattunutta asiaa tulevat usein mieleen niin, että ihminen ajattelee kahdella peräkkäin tapahtuneella asialla olevan syy-yhteyden, vaikka todellisuudessa näin ei olisikaan. Havainnosta 'mitä enemmän palokuntaa, sitä suuremmat vahingot' aivomme voivat yhdistellä oletuksen, että palokunnan paljous on syy tulen riehumiseen runsaana. Samoin jokin tilastotutkija voi todeta yhteyden jäätelönsyönnin lisääntymisen ja kesäisten hukkumiskuolemien välillä ja todeta, että jäätelönsyönti aiheuttaa hukkumisonnettomuuksia. Ihmisen mielen rakentamat arkipäätelyn kausaaliketjut ovat useinkin juuri näin hullunkurisia.

⁶¹⁶ Muistin ja aivojen yhteistoiminnasta ks. Heikki Hämäläisen (et al.) teosta *Mieli ja aivot – Kognitiivisen neurotieteen oppikirja* (2006).

Muistilla on taipumus kiinnittyä myös ympäristön tapahtumiin ja rakenteisiin sekä aktivoitua niiden perusteella. Olennaista on, että aivan niin kuin ihmisen tajunnan tasolla toteutuvaa muistia ei voida redusoida biologiselle tasolle eikä johdella siitä, niin ei myöskään situationaalisella tasolla toteutuvaa sosiaalista muistia (tai Halbwachsin termien ”kollektiivista muistia”) voida redusoida kahteen edeltävään tasoon tai johdella niistä. Sosiaalinen muisti edellyttää jälleen jotakin lisää. Ja juuri sen vuoksi se poikkeaa kahdesta edeltävästä.

Koska situationaalisella tasolla esiintyvällä muistilla on yhteys ihmisen *toimintaan*, käytän siitä mieluummin tekemiseen liittyvää nimitystä ”muistaminen” erotuksena staattisemmasta sanasta ”muisti”. Sana ”muisti” korostaa muistin vakiintunutta ja pysyvää luonnetta ja sopii siten kuvaamaan biologisella ja aivokemiallisella tasolla toteutuvaa muistin ilmenemismuotoa. Käytän muistin käsitettä kuvaamaan myös ihmisen tajunnan osana toteutuvaa muistia, joka on tosin pelkkää materiaalista tasoa elastisempi sisältämiensä merkitysten sekä tulkintojensa ja muokattavuutensa vuoksi. Sen sijaan *muistaminen* voi olla myös konkreettista toimintaa, jolloin tulkinnoilla ei ole vain yksilön tajuntaan liittyvää merkitystä vaan laajempaa yhteiskunnallista merkitystä.⁶¹⁷ Tätä situationaalisen muistin alueella tapahtuvaa muistamista voitaisiin sanoa sosiaaliseksi, paitsi että sosiaalisen käsite kattaa vain ihmisten väliset suhteet, kun taas tilanteen käsite sisältää niiden lisäksi luontosuhteen ja historian. Sanan ”situationaalinen” käyttäminen ”sosiaalisen” asemasta puoltaakin se, että ihmisen koko oleminen ja hänen intentionaaliset viittaussuhteensa ympäristöön, ajallisuuteen ja elämään eivät *kaikissa tilanteissa* edellytä sosiaalisuutta. Ihminen voi esimerkiksi olla suhteessa luonnonympäristöön olematta suhteessa toisiin ihmisiin. Tilanteen käsite kattaa siis laajemman alueen kuin pelkän vuorovaikutuksellisen suhteen toisiin ihmisiin.⁶¹⁸

Situationaalisella tasolla esiintyvä muistaminen poikkeaa kehollisen ja tajunnallisen tason muisti-ilmiöistä erityisesti siksi, että situationaalisella tasolla esiintyvää muistamista on vaikeampi hallita. Myöskään uusien merkitysten antaminen ja muistin prosessointi eivät tapahdu vain yksilön oman tahdon piirissä, vaan ne riippuvat useiden ihmisten tahdonmuodostuksesta, mikä lähentää aihetta poliittiseen sovitteluun ja vallankäyttöön. Usein puhutaankin ”poliittisesta muistista”, joka voi olla myös erittäin lyhyt ihmiskunnan unohtaessa pahat ja häikäilemättömät teot suhteellisen nopeasti tai uusien sukupolvien antaessa niille uuden merkityksen. Se voi myös vääristyä muistijäljen kokemuksellisten aineiden hävitessä historian hämäriin ja tajunnallisten subjektien kadotessa manan maille. Situationaalista muistamista ei voida parhaalla tahdollakaan kuvata suljetuksi tai ”säiliömäiseksi” siitä huolimatta, että kirjastoihin ja arkistoihin kerätty suhteellisen pysyvä aines houkuttelee ajattelemaan niin. Vaikka historiallinen *tosiasia-aines* ei muuttuisikaan, *historiantulkinnat* ovat mannerlaattojen tapaan hitaassa mutta jatkuvassa muutoksessa. Yleistyneen toisen tasolla (Mead), situationaalisella eksistenssitasolla (Rauhala) ja kollektiivisen muistin tasolla (Halbwachs) muistaminen voi olla myös sosiaalista toimintaa.

⁶¹⁷ Muistin ja muistamisen eroa sekä muistamisen yhteyttä toimintaan on käsitellyt Klaus Weckroth teoksessaan *Muisti ja muistaminen – Tutkimus muistitoiminnan psykologisesta rakenteesta* vuodelta 1981. Hänen näkemystään muistamistapahtuman ja -toiminnan sosiaalisesta itsenäisyydestä tulisi kuitenkin täydentää samoilla aineksilla kuin Meadinkin konseptiota, eli laajentamalla ’sosiaalisuus’ Rauhalan tapaan ’situaatioksi’ ja kytkemällä se sekä tajunnalliseen että keholliseen tasoon ihmisen kokonaisuudessa.

⁶¹⁸ Rauhala teoksessaan *Tajunnan itsepuolustus* (2005, s. 86).

9.4. Miten Meadin ihmiskäsitystä pitäisi täydentää?

Meadin minäkonseption ja yhteiskuntateorian eräs opetus muistamisen ilmiöitä ajatellen on siinä, että hän näki inhimillisen kulttuurin jatkuvassa muutoksessa olevana tilana, jonka subjekti on *the generalized other*, yleistynyt toinen. Tässä pääluvussa tarkasteltujen kysymysten kautta on tullut esille, että symbolisen interaktionismin näkemys ihmisen minuudesta on liian yleistävä redusoidessaan ihmisen minuuden, persoonallisuuden, tajunnan ja tietoisuuden osatekijät pelkästään sosiaalisiksi ilmiöiksi. Olen edellä todistellut, että tärkeää olisi ottaa huomioon ihmisen minuuden rakentumisen kaikki komponentit ja niitä yhdistävä persoonallisuus sekä tajunnallinen ja kehollinen yksilöllisyys. Parhaan lähestymistavan tähän tarjoaa Lauri Rauhalan situationaalisen säätöpiirin idea sekä hänen näkemyksensä ihmisen kolmesta eksistenssitilasta.

Myös Meadin näkemykseen yleistyneestä toisesta sisältyy luonnollisesti paljon viisautta, vaikka hän painottikin sosiaalista tapahtumatasoa muiden kustannuksella. Tavallaan Mead on tunnustanut teorianensa heikkoudet ja ongelmat kohdassa, joka voisi olla myös Lauri Rauhalan kynästä:

Tietoisuutta, tai kokemusta selitettynä sosiaalisen prosessin käsittein, ei voida [...] paikantaa aivoihin – ei ainoastaan siksi, että sellainen paikantaminen johtaa mielen tilalliseen käsittämiseen (käsittämistapaan, joka on vähintäänkin vailla takuita epäkriittisesti hyväksytyn oletuksenvaraisuutensa vuoksi) – vaan myös siksi, että sen tapainen paikannus johtaa Russellin fysiologiseen solipsismiin ja interaktionismia ylitsepääsemättömiin vaikeuksiin. [*Consciousness or experience as thus explained or accounted for in terms of the social process cannot, however, be located in the brain – not only because such location of it implies a spatial conception of mind (a conception which is at least unwarranted as an uncritically accepted assumption), but also because such location leads to Russell’s physiological solipsisms, and to the insuperable difficulties of interactionism.*]⁶¹⁹

Tällä teokseen *Mind, Self, and Society* sisältyvällä toteamuksellaan Mead pyrki vastustamaan tietoisuuden ja mielen käsittämistä yksinomaan sisäiseksi tai aivofysiologiseksi ominaisuudeksi. Rajoittuminen vain yksilötasolle oli siis sekin riittämätöntä, aivan kuten Rauhalakin ajattelee, mutta yhtä riittämättömäksi osoittautui myös Meadin painottuminen sosiaaliselle tasolle hänen puolustaessa kantaansa, että tietoisuus ja mieli ohjautuvat ihmisen ulkopuolelta. Vuorovaikutuksellisen ihmiskuvan vastakohdan, eli puhtaan solipsismin, vallitessa myös symbolinen interaktionismi joutuisi pahoihin vaikeuksiin, mikäli vuorovaikutuksen alkutekijät pitäisi johdella sitaatin mukaisesti aivofysiologiasta. Tämä oli Meadin omalta kannalta sangen epätoivottavaa, ja juuri sen vuoksi hän tukeutui individualistis-materiaalisen tason sijasta sosiaaliin selityspäätteisiin.

Mielen ja materian välisille ikuisuuskiistoille on ollut tyypillistä se, että ihmisen kaikkia eksistenssitilasoja ei ole tunnistettu eikä tunnustettu. Ei ole myönnetty myöskään kiistojen diskursiivista olemusta, näkemysten riippuvuutta koulukunnista ja ontologisista perusvalinnoista. Ihmisen yksilöllisyyttä puolustava näkökanta on useimmiten laiminlyöty tai

⁶¹⁹ MSS, s. 112.

asetettu puolusteluasemiin siinä ajatusten sodassa, jota leimaa linnoittautuminen joko idealismin tai materialismin taakse.

Myös eksistenssitilanteiden välillä on liikkuvuutta ja vuorovaikutteisuutta, eikä niitäkään pitäisi leikata erilleen veitsenterävästi. Interaktionistinen lähestymistapa on edelleen adekvaatti, sillä se ottaa huomioon ihmisen sosiaalisuuden ja muodostaa lähtökohdan ihmisen holistiselle ymmärtämiselle. Symbolisen interaktionismin minuus- ja persoonallisuuskäsitystä pitäisi kuitenkin täydentää ihmisen kerroksellisuuden ja henkisyyden huomioonottamisella. Vasta tajunnan käsitteen kautta voidaan päästä kokonaisvaltaiseen ihmiskäsitykseen, jossa sekä yksilöllisyys että yhteisöllisyys ovat tasapainossa.

Tässä mielessä asetun varsin etäälle esimerkiksi Klaus Weckrothin näkemyksestä, että ”[...] ihmisillä on ja voidaan sanoa olevan tajunta jokseenkin yhtä vähän kuin heillä on ja voidaan sanoa olevan toiminta.”⁶²⁰ Vaikka tajunnan voidaankin nähdä olevan tekemisissä tajuamisen ja aktiivisen toiminnan kanssa (niin kuin muistikin on tekemisissä muistamisen kanssa), ei merkitysten subjektia voida paikantaa minnekään muualle kuin kehollisesti olemassa oleviin yksilöihin ja heidän tajuntaansa. Väittämällä, että ”Meadille tajunta on toimintaa”⁶²¹ antaudutaan ankaraan sosiaaliseen reduktionismiin, jonka mukaisesti merkitysten väitetään esiintyvän vain toiminnassa tai yleensäkin pelkästään sosiaalisissa suhteissa. Nähdäkseni tämä ei vastaa Meadin ajatuksia, sillä myös ’I’ ja ’self’ olivat Meadille keskeisiä. Weckrothin edustama materialistinen reduktionismi ei riitä myöskään uusmeadilaisen ihmiskäsityksen kehittelyn pohjaksi, sillä tajunnan tietoinen funktio edellyttää poikkeamisen sellaisista sosiaalisista riippuvuuksista ja lainalaisuuksista, jotka pelkkä samastumisen ja roolinoton periaate piirtäisivät ihmisten ympärille. Paras todistus ihmisen tajunnan itsenäisestä olemassaolosta onkin juuri toiminta itse. Tajuntaa ei ole sen vuoksi, että on toimintaa, vaan toimintaa on siksi, että sitä edeltää tiedostava tajunta.

9.4.1. Kollektiivisen tiedostumattoman mahdollisuus

Meadin ajattelulle ominaista sosiaalisuuden korostamista on voitu löytää Carl Gustav Jungin psykoanalyttisesta teoriasta, jossa keskeiseen asemaan nousi kollektiivisen tiedostumattoman käsite.⁶²² Hänen teoriansa ei kuitenkaan sulje pois ihmisen mielen yksilöllistä olemusta eikä tajunnan paikantumista aivoihin. Siksi myös se soveltuu symbolisen interaktionismin täydentäjäksi aivan niin kuin situationaalisen säätöpiirin ideakin. Nähdäkseni Meadin käsityksiä minuuden rakenteesta tulisikin täydentää tiedostumattoman käsitteellä, joka siitä näytti alun perin puuttuvan, ja luontevasti siihen sopii juuri jungilainen kollektiivisen tiedostumattoman idea.

Kollektiivisen tiedostumattoman käsite tarjoaa erään vastauksen kysymykseen, miksi puhelimemme soi usein juuri silloin, kun ajattelemme soittavaa henkilöä. Sillä tarkoitetaankin sanattomasti tai muutoin yhteisymmärryksessä syntyneitä sopimuksia, joista mie-

⁶²⁰ Klaus Weckroth teoksessaan *Mustavalkoista sosiaalipsykologiaa* (1992, s. 100).

⁶²¹ Emt. s. 99–100. Kursivointi J. H.

⁶²² Kollektiivisen tiedostumattoman käsitteestä ja luonteesta ks. Carl Gustav Jungin teosta *The Archetypes and the Collective Unconscious (Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten)*, 1954) hänen koottujen teostensa *The Collected Works of C. G. Jung* osassa 9.

lemme ei ole tietoinen. Otamme alitajuisesti huomioon nämä yhteisöllisesti syntyneet odotukset ja oletukset, ja niiden vuoksi voimme päätyä telepaattisilta tuntuviin vaikutelmiin. Olemme tällöin unohtaneet esimerkiksi sen, että hiljaisesti sovittuihin sääntöihin kuuluvat tietyin ajoin tapahtuvat yhteydenotot. Ei ole myöskään ihme, että ajattelemamme ihminen tulee käymään juuri silloin, kun olemme ajatelleet häntä. Yhteensattumaa voidaan pitää osoituksena kollektiivisen tiedostumattoman toiminnasta, ja sillä voidaan selittää ilmiöitä, jotka muutoin jäisivät vain hämmästyttäviksi ihmeiksi.

Jungin käsityksen mukaan ihmisellä on kaksi tiedostumatonta. Niistä ensimmäisen muodostaa yksilöllinen tiedostumaton, johon kuuluu ihmisen omaan sielunelämään kerrostunut aines, esimerkiksi elämäkokemukset ja unelmat. Toisen muodostaa kollektiivinen tiedostumaton, joka koostuu ihmisille lajityypillisistä peruskokemuksista. Ne liittyvät kaikkien ihmisten kohtaamiin tilanteisiin, kuten syntymiseen, vanhenemiseen ja kuolemiseen. Arkkityypit puolestaan ovat näiden kollektiivisessa tiedostumattomassa lymyilevien perustilanteiden kokemismuotoja. Kun vastaava arkkityyppi integroituu yksilön sielunelämään, syntyy symboli. Symboli ei olekaan Jungin mielestä pelkkä semioottisesti, kognitiivisesti tai merkitysopillisesti ymmärrettävissä oleva merkki, vaan se on arkkityyppinen *kokemisen tapa*, jolla on universaali tiedostumaton merkitys. Täten ihmisen symbolifunktio ei ole lähestyttävissä pelkästään kielifilosofisena tutkimusongelmana, vaan symbolisuus liittyy olennaisesti ihmisten jokapäiväiseen elämään, jossa symbolisten aktien merkitys on ei- tai esipredikatiivinen. Tämä vastaa pitkälti myös Meadin käsitystä, jonka mukaan symbolit syntyvät vuorovaikutuksen kokonaisuudessa.

9.4.2. Merkitykset tajunnassa – Toiminta maailmassa

Vaikka olenkin esittänyt tässä tutkimuksessa arvostelua meadiläistä ajattelua, symbolista interaktionismia ja sen eri muunnelmia kohtaan, kiinnitän niihin silti suuria toiveita toimijuuden teoriaa ajatellen. Uusmeadiläinen ajattelu muodostaa dynaamisen pohjan toimijuuden teorialle, kunhan sitä täydennetään tässä tutkimuksessa esittämälläni monikerroksisella ihmiskäsityksellä.

Keskeiset kontribuutiot ovat tällöin:

- 1) yksilöllisyyden, voluntarismin sekä individualistisen näkökulman parempi tunnistaminen interaktionistisissa ja sosiaalipsykologisissa ihmiskäsityksissä,
- 2) objektivismista luopuminen maailmassa suuntautuvan toimijuuden hyväksi ja
- 3) tiedostumattoman aineksen ja minän alitajuisen puolen parempi myöntäminen toimijuuden motiivina (psykoanalyysin näkökulma).

Yhteenvedonä tässä pääluvussa esittämistäni analyyseistä voin todeta, että yksilötajunnan *sekä* itsenäisen olemassaolon *että* sosiaalisen olemuspuolen myöntäminen on tärkeää, koska vain siten voidaan ymmärtää esimerkiksi mielisairauksien luonnetta. Yksilön korostaminen ei saisi tapahtua sosiaalisuuden kustannuksella. Esimerkiksi mielisairauksien syyt eivät ole suinkaan aina aivokemiallisia tai biologisperäisiä, vaan ne johtuvat usein elämän-

kokemuksista tai sosiaalisista ja taloudellisista suhteista. Jos mielenterveyden ongelmat pitäisi redusoida pelkälle aivofysiologiselle tai biokemialliselle tapahtumatasolle, päädyttäisiin niin kapea-alaiseen käsitykseen mielisairauksista, että se ei vastaisi edes sitä maallikkonäkemystä, joka monilla ihmisillä on mielisairauksista omien arkihavaintojensa perusteella. Olisi siis myönnettävä, että myös situationaalisella tasolla on oma roolinsa ihmisen monikerroksisessa olemuksessa. Näin voitaisiin paremmin tunnustaa, että sekä mieli että yhteiskunta voivat sairastua omina kokonaisuuksinaan, riippumatta materiaalisista taustatekijöistään.

Kaiken ytimessä on nähdäkseni kuitenkin yksilö. Merkitykset voivat esiintyä *ymmärrettyinä* vain tajunnassa. Yksilön käsite on sosiaalipsykologian keskeinen käsite, aivan niin kuin yksilöiden olemassaolo sinänsä on toimijuuden teorian eräs välttämätön peruslähtökohta. Jos ihmistä ja toimintaa koskevia kysymyksiä tarkastellaan aina vain yhteisölliseltä kannalta, katoaa peruste, miksi yhteisiä asioita on olemassa. Myös sosiaaliset rakenteet ovat ihmisten tekoa ja työtä, ja siksi yksilöiden teot ovat ratkaisevia yhteiskunnan, kulttuurin ja moraalin kannalta. Uusmeadiläinen toimijuuden teoria on siis selitysvoimainen, mutta sitä pitää tasapainottaa yksilön käsitteen paremmalla huomioon ottamisella. Tähän Lauri Rauhalan holistinen ihmiskäsitys soveltuu mielestäni erinomaisesti, sillä siinä on huomioituna ihmisyyden eri kerrokset ja persoonan eri komponentit juuri sellaisella vastaansanomattomalla tavalla, jonka perusaksioomia voidaan kuvailla kantilaisittain analyttisiksi *a priori* -totuuksiksi.

Tässä tuottamani synteessin lopputulos vastaa myös Meadin alkuperäisiä ideoita ja tavoitteita. Meadia on luettu usein yksipuolisesti painottaen hänen minäkonseptiostaan *joko* yksilöllistä subjektiminuutta (kuten Meadia sosiaalibehavioristina pitänyt Charles W. Morris sekä kognitivistit Manford H. Kuhn ja Sheldon Stryker), *tai* yhteisöllistä objektiminuutta (kuten Herbert Blumer ja sosiologisen sosiaalipsykologian koulukunta, jonka näkemykset hallitsevat nykyistä toimintateoreettista ajattelua vahvemmin). Meadin oppilaana toimineen Kimball Youngin oppilas Kuhn painotti identiteettitutkimuksissaan yksilöä ja empiriaa, vaikka hän toisaalta katsoikin yhteiskunnan rakentuvan asemista ja rooleista, jotka ovat niiden haltijoista riippumattomia. Lopulta hän suosi deduktiota ja hypoteesien testaamista kokeellisin menetelmin. Vaikka Blumer puolestaan toimikin Meadin tutkimusassistenttina ja oli hänen välitön työtoverinsa, hän unohti symbolisen interaktionismin ja viitekeh्यksellisen ajattelun kehittelytyössään sen, että Mead arvosti myös koeasetelmiin perustuvaa tutkimusta ja tunnusti yksilöiden osuuden kulttuurievoluutiossa sekä historiallisessa kehityksessä. Tässä mielessä myöskään Blumerin symbolista interaktionismia ei voida pitää Meadin ajattelun suorana jatkona. Iowalaista ja chicagolaista perinnettä erottamaan jää lisäksi ensin mainitulle ominainen determinismi ja jälkimmäiselle tyypillinen näkemys ihmisestä toimintaehtojensa muokkaajana.

Yksipuoliset Mead-luennat johtuvat käsittäökseni siitä, että vain harvat ovat yrittäneet ymmärtää Meadin ajattelua kokonaisuutena. Tämä on ollut harmillista ja harhaanjohtavaa, sillä Meadin keskeinen tavoite oli ylittää individualismin ja kollektivismiä – subjektina ja objektina olemisen – kuilu. Niinpä olen tässä tutkimuksessa pyrkinyt osoittamaan, millä tavoin minuuden halkeamat syntyvät objektivoinnista itsestään, jolloin muodostuvat erikseen minuuden jo tuotettu aines (*me*) ja minuuden aktiivinen tarkastelija ja muuntelija (*I*). Objektivoinnin vaihtoehdoksi olen tarjonnut minuudesta maailmaan suuntautuvaa toiminnallista ajattelua, jolloin repeämää ei ensinkään syntyisi, tai se olisi mahdollista

kuroa umpeen, ja siirryttäisiin dialogiseen minuuskäsitykseen. Nähdäkseni tällainen dialoginen minuuden käsittämistapa oli Meadin varsinainen tavoite. Se oli ominainen myös klassiselle pragmatismille, jossa katsottiin, että yksilö ja yhteiskunta edellyttävät toisiaan. Ilman yksilöitä ei olisi yhteiskuntaa, mutta yhteiskunta väistämättä vaikuttaa yksilöiden toimintaan sitä säätelevänä toiminnan viitekehyksenä.

Dialoginen minuuskäsitys tarkoittaa viime kädessä sitä, että ihminen ja yhteiskunta (tai itse ja toiset ihmiset) eivät ole pohjimmiltaan erillisiä vaan sisältyvät toisiinsa. Tämä kirjastaa myös Martin Buberin minäkonseption merkityksen uusmeadiläiselle ajattelulle. Ihminen voi olla joko subjektiminuuden kaltaisessa minä-sinä-suhteessa tai minuuden objektivoitumaa edustavassa esineellisemmässä minä-se-suhteessa. Olennaista on, että toiseus ei ole itsen ulkopuolella vaan sisässä: osa minuuden prosessia. Itsessä on siis aina mukana toiseutta ja toisessa ihmisessä itseä. Jos kiellämme itsessämme olevan toiseuden, kiellämme jotakin itsestämme, ja jos kiellämme ulkopuolellemme olevan toiseuden, kiellämme silloin toiseudessa olevan itsemme.

Asia voidaan lopuksi viedä transsendentaaliselle tasolle, jossa pohditaan itsen rajautumista toiseuteen ja ulkoiseen todellisuuteen. Tämä suhde ei ole välttämättä vain kantilaisen kategorioopin mukaisesti aistimellinen, eli ihmisen havaintokykyä koskeva. Kyse on siitä, millä tavoin yleistynyt toinen voisi paikantua omalle eksistenssitilalleen. Varmaankaan kukaan ei enää ajattele naiivin realismin tai varhaisen positivismin mukaisesti, että yleistynyt toinen voisi olla ontologisesti olemassa olevaa objektiivista todellisuutta tai että se olisi merkityksellinen myöskään fenomenologisesti havaittuna ilmiönä. Luontevimmin yleistyneen toisen voidaan katsoa vaikuttavan ihmisten elämässä *tajunnan rakennelmana* ja *mielen* konstruoimana todellisuutena, jonka eri puolten valaisemisessa Viktor E. Franklin tietoisesta ja tarkoituksellisen elämän ihanne sekä toisaalta Garl G. Jungin kollektiivisen tiedostumattoman oletus tulevat keskeisiksi.

Edellä lausumaani viitaten nostan yleistyneen toisen tietoisesta ja tiedostumattomasta olemuksesta esiin *jaetun sosiaalisen ymmärryksen* kerroksen, jota ilman ihmisiltä jää helposti puuttumaan *merkitysyhteys*, jopa elämän syy tai peruste. Vaikka yksilöiden teot ovatkin ratkaisevia toiminnan tuottajina ja moraalivalintoina, *merkitystä* ei voida perustaa vain egoismin, hedonismin tai utilitarismin varaan vaan myös siihen, että ihminen löytää tarkoituksensa jaetun sosiaalisen todellisuuden piirissä. Tämä on yhtä tärkeää kuin vastata kysymykseen, mitä hyötyä on hyötymisestä. Kantilaisesti katsoen oman olemuksensa toteuttaminen on velvollisuus myös muita kohtaan. Vain sillä tavoin ihminen voi antaa oman ainutkertaisen erityisyytensä ihmisyhteisön rikastuttajaksi. Mikäli tehtävä ei toteudu, tuloksena voi olla turhautumista ja masennusta. Mitäpä ketään yksilöä ilahduttaisi se, että hän omistaisi vaikkapa koko maailman, mutta ketään ei olisi sitä todistamassa? Sen sijaan jaettu sosiaalinen todellisuus ja yleistyneen toisen alue voivat pelastaa ihmisen tyhjyyden ja tarkoituksettomuuden tunteelta ja muuttaa materialismista, esineellisyydestä ja omistamisesta (tai yhtä hyvin pelkästä sublimaatiosta) koostuvan elämän mielekkääksi läsnäolon ja kohtaamisen tunteeksi. Tällainen dialoginen asennoituminen itseen ja toiseen on luonnollisestikin kaukana sekä yksilöpsykologian minäkeskeisistä selityksistä että toisaalta myös äärikonstruktionistisesta näkemyksestä, jossa ihmisiä pidetään vain sosiaalisten rakenteiden persoonattomina agentteina.

10. Yhteenveto

10.1. Tutkimuksen sisällön kuvaus

Teokseni jakautuu kymmeneen päälukuun. Kirjani ensimmäinen (1) luku koostuu tutkimustehtävän asettelusta sekä Meadin henkilöhistorian, lähteiden ja kirjallisuuden esittelystä. Meadin suuntautumista naturalismiin ei voida selittää vain hänen henkilöhistoriallaan, mutta osoitettuna voidaan pitää, että Meadin kasvuhistorialla ja hänen uskonnollisella kotitaustallaan oli vaikutusta siihen, miksi hän myöhemmin elämässään torjui transsendentaalisen filosofian ja kiinnostui behavioraalisesta ja kokeellisesta tutkimuksesta, joiden piirissä hän loi ainekset symbolisen interaktionismin kehittymiselle. Todistettuna voidaan pitää myös sitä, että Meadin oleskelulla Leipzigin ja Berliinin yliopistoissa oli lähtemätön vaikutus hänen ajatteluunsa, eikä Meadia pitäisi yrittää ymmärtää epähistoriallisesti, ilman Diltheyn, Wundtin ja hegeliläisyyden vaikutteiden tunnustamista. Mead oli tyypillinen 1800-luvun filosofi, jota pitää tulkita historiallisessa yhteydessään.

Kirjani toisessa (2) luvussa olen pyrkinyt ymmärtämään Meadin ajattelua hänen vaikutushistoriansa valossa. Meadista tuli Wundtin kansainpsykologialle ja Diltheyn kantilaisuudelle samanlainen opposentti, jollaisena hän oli esiintynyt kristinuskolle varhaisnuoruudessaan. Saksalaisessa yliopistolaitoksessa virinnyt hengentieteiden ja luonnontieteiden kiista alkoi leimata Diltheyn ja Wundtin oppilaana toimineen Meadin omaakin ajattelua, ja hänen voidaan sanoa jääneen pysyvästi kahden maailman kansalaiseksi. Tämä idealismin ja materialismin välinen ristiveto välittyi niihin moniin paradokseihin ja kehäpäätelmiin, joita Meadin filosofiasta ja sosiaalipsykologiasta voidaan löytää.

Tutkimukseni kolmannessa (3) luvussa olen esitellyt Meadin teoriaa minuuden, merkitysten ja yhteiskunnan synnystä systemaattisesti. Väitteeni on, että Meadin minäkonseptin jakautuminen osiin oli seuraus hänen omaksumastaan tutkimusotteesta. Behaviorismin mukaisesta ärsyke–reaktio-mallista ja empiirisestä objektivoinnista jäi aineksia hänen ihmiskuvaansa, jota leimasi dualismi subjektina ja objektina olemisen välillä.

Olen pyrkinyt osoittamaan, että Meadin minäkonseptin subjektiminä (*I*) on seuraus minuuden tarkastelemisesta kohteena eli objektina (*me*). *Self* eli 'itse' edustaa introspektion mahdollistavaa minuuden tematisointia, ja Meadin ajattelussa oli paikka myös Kantin ja Husserlin filosofiasta tunnetulle transsendentaaliselle egolle, joka tekee havaitsemis- ja todellisuussuhteen mahdolliseksi. Mielen (*mind*) kehittymisen ehtona on, että on olemassa itse, jonka tietoisuudessa havainnot jäsentyvät. Meadin minäkonseptiossa subjektiminän (*I*) tehtävänä oli toimia ”luovana” uusia merkitysvariaatioita tuottavana minuuden komponenttina muutoin suljetuksi jäävässä vuorovaikutuksen kehässä, kun taas yleistynyt toinen (*the generalized other*) on nähtävissä objektiminuuksien (*me*) yhteenliittymänä. Sitä voidaan kuvailla myös yleiseksi *ihmisyydeksi*.

Kirjani neljännessä (4) luvussa tarkastelen Meadin yhteiskunta-ajattelua, sosiaalisen havaitsemisen teoriaa, perspektiivioppia ja jatkuvuuden (*continuity*) ideaan perustuvia

näkemyksiä ihmisen paikasta maailmassa. Luvun loppupuolella arvioin Meadia historianfilosofina. Tulkintojeni syventämiseksi olen tarkastellut myös Meadin kehittelemää historianfilosofiaa. Meadin käsitys ihmisestä historian tulkitsijana ja luojana sekä näkemys, jonka mukaan jokainen sukupolvi kirjoittaa uudestaan sekä oman historiansa että yleisen historian, pitää nähdäkseni yhtä sen kanssa, kuinka Meadia itseään tulisi tulkita: luovasti, soveltavasti ja hänen ideoitaan vertaillen ja hyödyntäen.

Arvostelua herättävin – ja myös omasta mielestäni heikoin kohta – Meadin ajattelussa on ollut hänen samastumisen ajatuksensa, jonka mukaan ihmisen minuus voi kehittyä täysin vain, mikäli hän ottaa suhteessa itseensä sen sosiaalisesti jäsenyneen ryhmän asenteet, johon hän kuuluu. Tämä näkökanta sitoo ihmisen identiteetin liian voimakkaasti toiseuteen ja luovuttaa määräysvallan yhteisöille, mikä on antanut aiheen epäillä Meadia totalitarististen yhteiskuntanäkemyksen oikeuttamisesta.

Samastumisen ajatukseen liittyy läheisesti myös Meadin roolin käsite, jonka tarkastelua jatkan tutkimukseni viidennessä (5) pääluvussa. Itse asiassa Mead tarkoitti samastumisella roolinottoa ja rooliin sopeutumista, siis yhteiskunnallistumista. Roolin käsite voi auttaa ihmisiä ymmärtämään itseään ja toisia, ja se voi myös helpottaa etäisyyden pitoa suhteessa minuuteen. Mikäli rooli kuitenkin yhdistetään kiinteästi siihen, mitä ihmisen ajatellaan *olevan*, roolin mukaisesta käyttäytymisodotuksesta tulee helposti ohjaava normi.

Toisaalta Meadin ajatus, että toiset ihmiset ovat sisällämme läsnä symboliedustuksena, herättää edelleen arvostusta humaaniudellaan. Minuuden kokonaisuus nähdään tällöin tuloksena merkityksellisten symbolien muodostumisesta ja eleiden keskustelusta, jotka perustuvat reflektiiviseen älyyn, kykyyn nähdä itsensä toisten silmin. Tämä puolestaan tekee mahdolliseksi ihmisen tietoisuuden itsestään, jonka johdosta ihminen on enemmän kuin ”päivitetty simpanssi”.

Meadin ideana olikin, että ihminen valitsee sekä roolinsa että ryhmänsä itse, tietoisesti ja ajattelutilaa itselleen omistaen – näkemys, jota rooli- ja viiteryhmäteoriassa on kehitelty edelleen. Historiallisesti katsoen näkökanta on tuttu jo Adam Smithiltä, jonka mukaan ostajat ja myyjät omaksuvat toistensa roolin. Tämä puolestaan tekee markkinoista tehokkaammat, kun osapuolet kiertävät kulttuuriset ja kielelliset erot sekä sulautuvat toisiinsa edistääkseen liiketoimintaa. Meadin aikalainen Charles Cooley oli asettanut väitteen muotoon, jonka mukaan käsityksemme itsestämme heijastaa väistämättä muiden käsityksiä meistä, ja Mead täydensi kuviota teesillään, että todellisuudessa valitsemme vain itsellemme *tärkeimpien* ihmisten mielipiteitä omiksemme. Valinta ei siis tapahdu ”kapealla kauppiaan järjellä”, eli kenen tahansa näkökulmasta, vaan nimenomaan tärkeimpiä ihmisiä ajatellen. Joka tapauksessa myös maailmankauppa oli tehnyt Meadin käsityksen mukaan ihmisten keskinäiselle ymmärtämiselle enemmän hyvää kuin yksikään institutionalisoitunut uskonto.⁶²³

Vaikka Mead olikin makrososiologisen tarkastelutavan edustaja, hänen kertomustaan minuuden rakentumisesta voidaan lukea myös mikrososiologisena analyysinä modernisoituvasta yhteiskunnasta, jossa ihminen määrittänyt tai määrittää itsensä vaihtelevasti erilaisien roolien tai identiteettien kantajaksi riippuen samastumisen kohteenaan olevista ryh-

⁶²³ Meadin käsitys maailmankaupasta verrattuna maailmanuskontoihin on referoitu Robert M. Farrin teoksesta *The Roots of Modern Social Psychology* (1996, s. 61), jossa hän sanoo, että ”Mead believed that *tarde had done more to unite the world than any of the world’s major religions.*”

mistä. Eri asia on, voidaanko ihmiskunnan historiasta todella löytää sellainen ajankohta, jolloin ihmiset itsensä tiedostaen tai tiedostamattaan muuttuivat sosiaalisten roolien esittäjiksi. Meadiläisen sosiaalipsykologian pääopetuksiksi jää katsomus, että ihmisarvo piilee hänen sisäisen minuutensa lisäksi aina osittain myös niissä persoonallisissa roolisuurituksissa, joiden mukaisesti hän esiintyy, tai niiden odotusten täyttymisissä, joita hänellä on toisten rooleja kohtaan. Ihmisillä on siis lupa odottaa toisilta ihmisiltä eettistä suhtautumista ja ymmärtämistä oman universalistisen yhdenmukaisuutensa ja niin sanotun kultaisen säännön etiikan pohjalta. Tässä mielessä jokainen sosiaalinen teko on ikään kuin ”kutsu” kommunikaatioon, ja persoonallisen vuorovaikutuksen toteutumisyhteys ovat ihmisten kasvot, joissa on sekä synnynnäisiä piirteitä että toisten eleisiin mukautumalla tuotettuja ilmeitä – teema, jota ovat edelleen kehittäneet sosiaalipsykologi Erving Goffman ja transsendentalistiseen suuntaan filosofi Emmanuel Levinas.

Meadin ajattelussa oudoksuttavinta on hänen tapansa vastustaa kaikkea henkisyttä ja sielun käsitettä. Nykyisenä kartesiolaisen filosofian jälkeisenä aikana väitteitä mielen ja kehon kahtiajaosta ei ole pidetty enää uskottavina, vaan sekä tieteessä että arkiajattelussa pidetään luonnollisena, että ajattelu ja ruumis kuuluvat yhteen, aivan niin kuin ilmeet kertovat ihmisten ajatuksista ja ajatukset tuottavat ilmeitä, eleitä ja käyttäytymistä. Meadin vastalauseet kartesiolaisuutta kohtaan ovat ymmärrettäviä, sillä ne olivat kannanottoja hänen omaa aikaansa hallinneeseen filosofiaan, mutta nykyisin ne vaikuttavat turhilta ja tarpeettomilta – ehkä juuri Meadin itsensä luoman vuorovaikutusteorian vaikutuksesta. Vaikka mielen ja kehon kuilua onkin pystytty luomaan umpeen, henkinen ja ruumiillinen taso eivät ole lakanneet olemasta, vaan niiden välille on tunnustettu vaikutusyhteys, joka liittyy ne toisiinsa. Tässä mielessä Mead oli järjen ja tunteiden yhteenkuuluvuutta korostavan filosofian, kontaktin luomisen, kehonkielen, peilailun ja *rapprochement*-psykologian edelläkävijä sekä eräänlainen *old school* -ammattilainen. Toisaalta tutkimuksessa on osoitettu, että kartesiolainen erottelu mielen ja ruumiin sekä ulkoisen ja sisäisen todellisuuden välille jää voimaan sekä interaktionistiseen että holistiseen ihmiskäsitykseen, mutta kuilua kaventaa tai madaltaa, jos katsotaan, että mieli ja ruumis ovat saman ilmiökokonaisuuden, ihmisen, erilaisia olemuspuolia, aivan niin kuin neste, kaasu ja jää ovat veden eri olomuotoja.

Meadin ajattelusta avautuu historiallisia yhteyksiä, paitsi taaksepäin, myös eteenpäin. Meadin kohtaamat teoreettiset ongelmat eivät ole estäneet häntä toimimasta kokonaisen tieteenalan, eli sosiaalipsykologian, kättilönä. Käsitykseni mukaan Meadin panos on ollut korvaamatonta myös laadullisten tutkimusmenetelmien kehittymiselle. Sikäli hänen ajatteluaan voidaan pitää sosiaalitieteiden klassikkona: aina ajankohtaisena ideoiden varastona, josta löytyy jatkuvasti uutta pohdittavaa ja jonka piirissä myös moni jälki-strukturalistien, postmodernistien ja dekonstruktionistien myöhemmin analysoima kysymys tuli epäsuorasti esille.

Historiallisen Mead-tutkimuksen jatkoksi etenenkin arvioimaan postmeadiläisen ja uusmeadiläisen sosiaalipsykologian sekä symbolisen interaktionismin merkitystä sosiaalipsykologian myöhemmälle kehitykselle. Väitteeni on, että sosiaalipsykologian sisälle syntyneiden kahtiajakojen yli voitaisiin parhaiten kulkea fenomenologiasta tunnetun intentionaalisuuden käsitteen muodostamaa siltaa myöten. Jos Meadin teoriaa minuuden rakentumisesta täydennettäisiin fenomenologisesta filosofiasta tunnetulla intentionaalisuuden teorialla ja eksistenssihermeneuttisella ajattelulla, voitaisiin luoda pohjaa toimi-

juuden teorialle, joka myöntää *sekä* voluntaristisen yksilötoimijuuden *että* toiseudenvaraisen toimijuuden yhteiskunnan rakenteissa.

Teokseni kuudennessa (6) luvussa olen tulkinut Meadin ajattelua ja myöhempiä symbolista interaktionismia niin sanotun subjektiuden kriisin valossa, sen eräänä esiintymänä ja taustatekijänä. Individualistisen ja sosiaalitieteellisen naturalismin välillä vallinneiden erojen paikantamiseksi olen verrannut Meadin edustamaa sosiaalibehaviorismia muun muassa Karl Popperin evolutiiviseen tietoteoriaan.

Vaikka metodologinen individualismi periikin puhtaasti loogiselta kannalta katsellen voiton tässä yksilöllisen ja yhteisöllisen tiedonmuodostuksen kiistassa, Meadin luomat yleistyneen toisen, roolinoton ja samastumisen ideat voivat toimia ihmisen itseymmärryksen lisäajina sekä suoraan että herättämänsä arvostelun kautta. Individualismin ja holismin vertaaminen ei toisaalta merkitse näiden asioiden vastakohtaistamista tai kannanottoa kummankaan ajattelutavan puolesta. Tutkimukseni pääväitteitä onkin, että individualismi ja kollektivismi ovat toistensa leimaamia ja johtuvat ihmisen asettamisesta objektiksi, jolloin minuudesta erottuvat yksilöllinen ja sosiaalinen puoli.

Meadin ja Popperin edustamien naturalismin muotojen vertailu voi auttaa ymmärtämään, millä tavoin merkityso pilliset merkitykset ja arvomerkitykset liittyvät yhteen. Sen sijaan poliittiselta kannalta katsellen Meadin edustamaan menetelmäopillisen yhtenäisteorian ihanteeseen sekä ihmisten vuorovaikutuksellista olemusta koskevaan yhteisöllisyyden korostamiseen sisältyy juuri sellainen kollektivismiin leima, joka antaa aiheen arvostella hänen ajatteluaan joukkohenkisyiden pönkittämisestä ja eräänlaisesta piilososialismin ideologiasta. Tällaisessa yleistyneen toisen valtaan perustuvassa kulttuurissa ”jokainen on toinen ja kukaan ei ole itsensä”,⁶²⁴ eikä kyseinen seuraus rajoitu vain poliittisen vallan vaikutuksiin vaan toteutuu nykyisin niin joukkotiedotuksen, markkinoinnin kuin Internetinkin yhdenmukaistavissa pyörteissä. Sikäli myös popperilainen totalitarismin arvostelu voidaan edelleenkin yhdistää sellaisiin massakulttuurin muotoihin, jotka rakentuvat voimakkaasti samastumisen, yliyksilöllisten selityspäristeiden, ja historiallisen determinismin (historisismien) opinkappaleille. Arvostelun kohteena eivät tällöin ole niinkään Meadin omat ideat kuin hänen ajattelunsa poliittiset johdannaiset ja ne muutamien dispositiot, jotka taipumusluonteisesti sisältävät riskejä myös yksilöllisyyden häivyttämiseen. Juuri tässä on päriste siihen, miksi Meadin minäkonseptiota ja ihmiskuvaa pitäisi täydentää eksistenssihermeneuttisella intentionaalisuuden tulkinnalla, jotta se soveltuisi nykyiseen uusmeadilaiseen toimijuuden teoriaan.

Tutkimukseni seitsemännessä (7) luvussa olen pohtinut tiedon, kokemusmaailman ja ihmisten välisen ymmärtämisen kysymyksiä suhteuttamalla Meadin ajattelua manner-eurooppalaiseen eksistenssihermeneuttiseen ja fenomenologiseen filosofiaan sekä Jürgen Habermasin kommunikatiiviseen teoriaan. Vaikka Meadia voidaankin tieto-opillisen individualismin kannalta arvostella massasieluisuudesta, hänen näkemyksensä ovat sopu-soinnussa Hans-Georg Gadamerin kehittämän hermeneutiikan kanssa sikäli, että molemmissa ihmisyksilöä tulkitaan *historiallisen pärinteen osana*. Siihen verrattuna Martin Heideggerin ajattelu edustaa ihmisyksilöä korostavaa tutkimuspolkua, kun taas Jürgen Habermasin kommunikatiivinen teoria merkitsee siirtymistä universalismin suuntaan. Hei-

⁶²⁴ ”Jeder ist der Andere und Keiner er selbst.” Sitaatti Martin Heideggerin teoksesta *Sein und Zeit* (s. 128).

deggerin rinnastaminen Meadiin voi vaikuttaa ensikatsomalta väkinäiseltä, mutta lähemmin tarkasteltuna Meadia ja eksistenssihermeneuttista ajattelua yhdistää näkemys ihmisestä käytännöllisesti orientoituneena maailman osana.⁶²⁵

Väitteeni on, että Meadille tyypillinen metodologisen universalismin ihanne ja hänen käsityksensä ihmisten intersubjektiivisuudesta voivat toimia itseymmärryksen lisääjinä, mutta niihin kätkeytyy myös samanlaisia riskejä, vaaroja ja dispositioita, jotka ovat koi-tuneet kollektivismia ja yleismaailmallisuutta korostaneiden oppisuuntien kohtaloksi niin sanotun subjektiuden kriisin ja yleisen kriisikeskustelun aikana. Olen käsitellyt aihetta havainnollistaakseni, millä tavoin yhteiskuntatieteiden perustaa koskevat ongelmat ovat tulleet näkyville juuri subjektiuden kriisin kautta. Samassa yhteydessä olen pohtinut sitä tieteenfilosofista kysymystä, millä ehdoilla yhteiskuntatieteet ovat mahdollisia. Eettisesti perusteltuja ja menetelmäopillisesti adekvaatteja ratkaisuja tähän keskusteluun ovat tarjonneet laadullisen tutkimuksen menetelmät ja sovellutukset, joissa tunnustetaan ihmisten yksilöllisyys ja ainutlaatuisuus.

Historiallisen tutkimustehtäväni kautta olen pystynyt osoittamaan sekä kotimaisessa että kansainvälisessä tutkimuksessa sellaisia puutteita tai yksipuolisia painotuksia, jotka vaativat Meadin, hänen ajatteluunsa perustuvan symbolisen interaktionismin ja toimijuuden teorian uudelleenpaikantamista. Mead-luennan standardinasettajana tunnetun Hans Joasin tutkimuksissa olen arvostellut poliittisia painotuksia, ja Jürgen Habermasin tavassa etsiä Meadista tukea pääteoksessaan olen rekisteröinyt painottumista kieliteoriaan. Habermas etsi Meadilta perusteita sille, miten kommunikaatio voisi tukea tuloksenaan ymmärtämistä, vaikka Mead katsoi yhteisymmärryksen syntyvän *jo vuorovaikutuksellisen toiminnan yhteydessä* ja että ymmärtäminen on kommunikation toiminnassa esiintyvä *edellytys* eikä kommunikatiivisen toiminnan *lopputulos*. Yleensäkin Mead lähti toisesta kommunikaatioteoreettisesta päästä kuin kielitieteellisesti painottuneet merkityksenteoreetikot ja kognitivistiset tietoisuusfilosofit, jotka olettivat, että subjekti lähettää vastaanottajalle jonkin merkityksen sisältävän viestin. Sen sijaan Mead katsoi, että ihminen ylipäänsä voi tulla tietoiseksi, kun hän voi analysoida omia vastauksiaan toisten lähettämiin ärsykeisiin – ei analysoidessaan pelkkiä toisten lähettämiä ärsykeitä tai omia viestintää edeltäviä aikomuksiaan. Toisaalta olen osoittanut, että tämä ajatus sinänsä ei ole kestäväällä pohjalla. Edelleen: Mitchell Aboulafian ansiokkaissa Mead-tutkimuksissa olen osoittanut yksityiskohtia koskevia puutteita, ja Filipe Carreira da Silvan historiallista lähestymistapaa olen pitänyt yksipuolisena. Myös pohjoismaisessa tutkimuksessa olen osoittanut puutteita sikäli, että Olle Westlundin ja Klaus Weckrothin tutkimukset liikkuvat sosiaalipsykologiaa kommentoivalla metatasolla, ja Erkki Kilpinen puolestaan on väittänyt, ettei Meadia tulisi pitää sosiaalitieteilijänä vaan filosofina. Olen esittänyt edellä mainituille ja useille muille kontroversiaaleille tulkinta-ajatuksilleni perustelut tässä tutkimuksessa, jossa olen soveltanut sekä historiallista että systeemiteoreettista lukutapaa.

Tutkimukseni kahdeksannessa (8) luvussa olen kiinnittänyt huomiota Meadin minä-konseption koostumiseen kolmesta komponentista. Tulkitsen näitä rakenteellisia piirteitä tuloksiksi hänen minuutta objektivoivasta tutkimusotteestaan, josta on seurannut useita kehäpäätelmiä ja paradokseja sekä jo hegeliläisyydessä hellitty äärettömyyden ongelma.

⁶²⁵ Aiheesta ks. esim. Matthias Jungin artikkelia ”From Dilthey to Mead and Heidegger – Systematic and Historical Relations” *Journal of the History of Philosophy* -aikakauslehden numerossa 33 (4/1995).

Tutkimukseni edetessä olen etääntynyt tietoisesti Meadin ajattelun lähilukemisesta, ja tässä yhteydessä tarkastelenkin Meadia enemmän esimerkkitapauksena ja dekonstruktiviiville purkutyölle soveltuvana vertailun kohteena.

Psykoanalyttisille vertailuille omistetussa kahdeksannessa luvussa olen esittänyt perusteluja väitteelleni, että niin Freudin kuin Meadinkin minäkonseptin kolmikantainen rakenne on seuraus minuuden asettamisesta introspektiivisen havainnoinnin kohteeksi. Koska tarkastelija ei voi olla samanaikaisesti kohde, havaintoja tekevän minuuden rinnalle on löydyttävä myös ”toinen puoli”. Minän hajautumisen *me:hin* ja *I:hin* tekee mahdolliseksi itsehavainnointi, jonka taustalla vallitsee tietoisuus itsestä, *self*. *Self:iä* toisissa ihmisissä heijastelevan *me:n* rinnalle on sitten löydyttävä myös ”muuta”, eli tarkastelijana toimiva ja merkitysvariaatioita tuottava *I*, jota ei voida tavoittaa introspektiossa mutta jonka ilmaantuminen jakaa *self:in* kahtia: *me:ksi* ja *I:ksi*. Tässä *rakenteellisessa suhteessa* Meadin jako vastaa psykoanalyttiselle teoriaperinteelle ominaista jakoa *egoon*, *super-egoon* ja *id:iin*, jossa ego niin ikään hajautuu tietoiseen ja tiedostumattomaan.

Tulkintatyössä olen käyttänyt apunani Jacques Lacanin erottelua ’reaalinen – symbolinen – imaginaarinen’ (jolla hän korvasi Freudin kolmijaon) sekä Slavoj Žižekin jaottelua ihanneminään ja minäihanteeseen. Žižekin analyysi psyyken osatekijöistä toistaa pitkälti Meadin *I:n* ja *me:n* käsitteiden eroa ja hyödyntää Lacanin jakoa imaginaariseen ja symboliseen minään. *I* (eli Lacanin ’imaginaarinen’ ja Žižekin ’ihanneminä’) on introspektiivistä identifioitumista itseän, kun taas *me* (eli Lacanin ’symbolinen’ ja Žižekin ’minäihanne’) syntyy toiseuden kautta tapahtuvasta itsen havainnoimisesta, itsereflektiosta.

Tutkimustuloksenani totean itsehavainnointiin perustuvan minuuden tavoittelun mahdolltomaksi ilman, että minuus jakautuu tarkastelijaan ja kohteeseen. Siksi introspektiivinen analyysi väistämättä epäonnistuu. Psykoanalyttiselle teoriaperinteelle uskollisesti totean ihmisen itseymmäryksen kasvun tapahtuvan aina interaktiossa, dialogisessa suhteessa toiseuteen. Kehämäiseen analyysiin pitäytymisen totean itseymmärrystä lisääväksi, mutta terapeutiselta kannalta suosittelen vaihtoehdoksi maailmassa suuntautuvaa aktiivisuutta, jossa ihmisen intentionaalisuutta ei nähdä vain omien *noemojen* analysoimisena, vaan se liitetään myös ympäröivien olojen tulkitsemiseen ja muuttamiseen. Juuri tähän olen tähdännyt toimiessani yksikön ensimmäisen persoonan filosofian ja itsestä maailmaan suuntautuvan toiminnallisen sosiaalipsykologian protagonistina. Asian voi sanoa konkreettisesti niin, että on jokseenkin hyödytöntä sitoutua pitkiin olemusajattelua edustaviin analyysihin ja terapiaoihin, jos ongelmat pystytään ratkaisemaan niiden sosiaalisissa synty-yhteyksissä toiminnallisilla vaihtoehdoilla.

Kirjani yhdeksännessä (9) luvussa olen laajentanut tarkastelua Lauri Rauhalan kehittämän situationaalisen säätöpiirin avulla ja pohtinut, mikä asema tietoisuudella, tajunnalla, mielellä ja psyykellä on ihmisen persoonan kokonaisrakenteessa. Vaikka Rauhalan näkemys ihmisen eksistenssitasoista (kehollinen, tajunnallinen ja situationaalinen) saattaa vaikuttaa pelkistetyltä, pidän sitä edelleen selitysvormaisena lähestyttyä erityistieteissä kohdattuja rajankäyntiongelmia. Tämän mukaan tutkimusaiheen tai -kohteen olemus on joka tapauksessa selvitetävä ennen tutkimukseen ryhtymistä, jotta aihetta ei tarkasteltaisi epäasianmukaisilla menetelmillä tai tutkimustasoilla (esimerkiksi inflaatiota kolikon fyysikaalisilla ominaisuuksilla tai seksuaalista kanssakäymistä pelkästään biokemiallisilla tekijöillä). Tutkimuskohteen *ontologiaa* eli *perusolemusta* olisi tutkittava filosofisesti ennen toimintaan ryhtymistä, mikä puoltaa filosofisen analyysin merkitystä erityistieteissä.

Niinpä tuloksena tästä tutkimuksesta on vastaus sosiaalipsykologian *ihmiskäsitystä* ja *kohdetta* koskevaan kysymykseen. Ihmisestä erottuvat (1) biologis-materiaalinen taso, (2) merkityksiä sisältävä tajunnallis-yksilöllinen taso ja (3) sosiaaliset suhteet sekä ajallis-paikalliset koordinaatit (kuten historian, nykyhetken, tulevaisuuden ja luonnon) käsittävä taso. Vaikka sosiaalipsykologit liikkuvatkin yleensä sosiaalisuuden tematisaatiossa, ihmisen toiminnan kokonaisvaltaiseksi selittämiseksi olisi tutkimuksissa huomioitava aina myös yksilöllisten merkitysten taso.

10.2. Merkitys filosofialle ja ideologiakritiikille

Entä mitä merkitystä Meadilla ja hänen ajattelunsa virittämällä pohdinnoilla voisi olla meidän aikamme filosofeille? Mitä tuo pitkä ja komea mies, joka tunnettiin rauhallisena luennoitsijana ja erinomaisena keskustelijana sekä tasapainoisena ja ystävällisenä luonteena, halusi meille sanoa? Mitä hän yritti välittää?

Meadin ajatteluun liittyi näkemys eleistä ja viestinnästä kokonaisilmaisuna, joka juontaa juurensa suoraan kokemusmaailmasta, mutta hän päätyi edellyttämään yksilöiden kokemuksilta yhtäpitävyyttä tai samankaltaisuutta intersubjektivisuuden takeeksi. Sen sijaan dialogisen näkemyksen mukaan merkitysten syntymistä stimuloi myös erimielisyys. Yhteistä uusemeadiläiselle ja dialogiselle filosofialle on käsitys, että kielen semanttista yksiselitteisyyttä, pragmaattista toimivuutta ja syntaktisia ominaisuuksia tärkeämpiä vuorovaikutuksessa ovat paralingvistiset eli *kielen ulkopuolelle* jäävät tekijät, kuten kontaktin luominen, läsnäolo sekä suuntautuneisuuden intentionaalinen pohjavire, tarkoitusperä, jonka vuoksi viestintää ylipäänsä on olemassa.

Uusmeadiläisen ajattelun tärkein anti nykyfilosofialle on sen huomioimisessa, että merkitykset eivät ole vain kielellisiä eivätkä objektivitavissa (semantiikan tyhjentyttämyys), vaan ne ovat myös *symbolisia* ja esiintyvät kielellisen viestinnän ulkopuolella: kehollisessa kommunikaatiossa ja kanssakäymisessä vallitsevan *kontaktin luomisen* ehdoissa, kuten juuri viestinnän nonverbaalisina ja paralingvistisinä motiiveina.

Näennäisestä kaukaisuudestaan huolimatta tämä Emmanuel Levinasilta tunnettu ajatus on lähellä myös Ludwig Wittgensteinin *Tractatuksessaan* esittämää näkemystä, jonka mukaan tärkeää ei ole vain se, mitä sanotaan, vaan myös se, mikä jää tai jätetään kielellisesti artikuloimatta.⁶²⁶ Tiedonfilosofisesti kognitio on symbolinen prosessi, ja niin kartesiolaisen dualismin kuin kulttuuriamme laajemminkin leimaavan jakautuneisuuden ylittämi-

⁶²⁶ Ludwig Wittgenstein kirjoitti varhaiskautensa aloittaneessa (ja samalla päättäneessä) tutkielmassaan *Tractatus Logico-Philosophicus* (1918) kielen kuvateorian mukaisesti, positivismia myötäillen ja kielen rajoja hahmotellen: ”On selvää, ettei etiikkaa voi ilmaista. Etiikka on transsendentaalista.” (6.421) Ajatusta tukevat G. H. von Wrightin esipuheessaan lainaamat sanat, jotka Wittgenstein osoitti kirjeessään Ludwig von Fickerille: ”Teokseni koostuu kahdesta osasta: siitä, joka on tässä esitetty, sekä kaikesta siitä, mitä *en* ole kirjoittanut. Ja juuri tämä jälkimmäinen osa on tärkeä.” Emt., xii. Von Wright on ilmeisesti oikeassa selittäessään ajatusta niin, että ”[h]änelle itselleen oli tärkeintä ehkä juuri se, mitä ei voida kielessä ilmaista mutta mikä silti on nähtävissä.” Emt. s. xi.

Vaikka ajatus onkin hieman kulahtanut ja vähintään sen pinnassa on aistittavissa ajan patinaa, se valaisee oivallisesti eettisten merkitysten transsendentaalisuutta. Näkemys pitää yhtä myös sen wittgensteinilaisen ajatuksen kanssa, että kieli voi kuvata maailmaa, mutta se ei voi kuvata sitä, miten se kuvaa maailmaa (semantiikan julkilausumattomuus).

seksi pitäisi tiedollisten realiteettien ja metaforallisen maailman välinen ero kuroa umpeen. Ihmisen tiedollinen maailma on nimenomaan symbolien maailma, kun taas pelkät sanat ja irralliset tosiasiat vievät huomion pois olennaisesta. Juuri tähän ongelmaan Meadin ajattelu ja hänen seuraajiensa kehittämä symbolinen interaktionismi parhaimmillaan vastaa.

Filosofian näkökulmasta meadiläinen sosiaalipsykologia on ansainnut epäilykset yhteisöjen kahlitsevasta vaikutuksesta ja vapauden menetyksistä sekä ihmisten altistamisesta kollektiivisille ideologioille. Toisaalta myös vapaan ja autenttisen minuuden sekä itseyden julistaminen olisi varustettava vastaavilla ideologiakriittisillä huomautuksilla. Perinteisestä ideologia on voinut esiintyä näissä kahdessa muodossa. Optimaalinen ideologi on usein anonyymi ja näkymätön, vähän niin kuin sovinnaisuusnormien rajoittama tieteenharjoittaja, jonka katsotaan olevan poliittisen järjestelmän ulkopuolella ja siten näennäisesti puolueettomassa asemassa. Mutta ideologi on voinut olla myös tieteestä ja politiikasta vapaa subjektina olemisen tyyppi, kuten taiteilija, joka riippumattomuutensa vuoksi katsoo toteuttavansa itseään vapaana kuin taivaan lintu.

Jälkimodernissa yhteiskunnassa ideologia ei olekaan enää mitään ihmisille ulkoa päin asetettua – ei manipulaatiota, pakkoja eikä käskyjä – vaan se on tapa, jonka mukaisesti ihmiset spontaanissa todellisuussuhteessaan tavoittelevat vapautta, nautintoja, itsemääräämisoikeutta ja todellista minuuttaan. Niinpä ideologia ei ole savuverho, joka estäisi meitä näkemästä, millainen todellisuus on, vaan se on usein myös tuo ”selkeyttä luova ajattelutapa”, jonka vaikutuksesta luulemme näkevämme ”selvemmin ja kirkkaammin”. Tässä mielessä puolueeton filosofi tai tieteenharjoittaja on sula mahdottomuus, ja myös Meadin yhteiskunnallista ja poliittista sitoutumista Yhdysvaltain demokraattiseen liikkeeseen voidaan ymmärtää.

Niinpä olen koettanut liittää omiin yksilöllisyyden ja vapauden julistuksiini myös asianmukaiset varaukset, joiden tehtävänä on hillitä liiallista samastumista yliminään, luoda ironista ja suhteellisuudentajuista etäisyyttä filosofiseen viisauteen ja sitä kautta ennalta eliminoida sublimaatiosta johtuvaa haaveiden konfliktitilaa todellisuuden kanssa.

Näkemykseni ideologiasta ei siis noudattele esimerkiksi Karl Marxin tai Karl Mannheimin käsitystä, että ideologia olisi jonkin ryhmän jakama uskomus- tai ajattelujärjestelmä. En myöskään yhdy täysin Michael Billigin teoksessaan *Ideology and Social Psychology* (1982) esittämään näkemykseen, että ideologia ilmenee yksilöasenteiden sijasta kielen dialektisessa olemuksessa ja kontradiktorisuudessa, dilemmoissa ja kategorisoinneissa, sekä tavoissa, joilla käsitteet ja väitteet tulevat ”vastustaneiksi itseään”. Ideologialla yhteys on myös ihmisen *persoonan rakentumiseen* ja siihen, miten persoonan tai minuuden komponentit sekä subjektin henkilökohtaiset toimintapotentiaalit myönnetään tai kiistetään ja miten niitä puolustetaan tai vastustetaan.

Billigiläisittäin katsoen G. H. Meadin ajattelu voisi antautua tällaisen retoriikkaa koskevan sosiaalipsykologisen analyysin kohteeksi siksi, että hänen ajatuksensa tyypillisesti sisälsivät paljon ristiriitoja, jotka ovat dilemmaattisia ja ratkeamattomia. Mutta tulkinta voidaan viedä syvemmälle ja muistuttaa, että esimerkiksi subjektina tai objektina olemiseen liittyvät vapausparadoksit eivät ole sen enempää yksilön ulkopuolisten ajattelujärjestelmien tuotteita kuin kielen käytössä asuvia sosiaalisia konstruktoitakaan vaan henkilökohtaisesti velvoittavia valintatilanteita, jotka liittyvät *pysyvästi* ihmisten eksis-

tenssiin ja tilanteeseen. Tämä näkemys on ominainen, paitsi eksistenssifilosofioille, myös Herbert Blumerin symboliselle interaktionismille (1969), jonka mukaan ihmisen täytyy luoda oma toimintansa, *koska hänellä ei ole muuta vaihtoehtoa*. Ihmisten tekojen mahdollinen ideologisuus ilmenee myös ja eritoten yksilösubjektien valinnoissa ja pyrkimyksissä tuottaa oma subjektiviteettinsa. Ideologisuus voi siis liittyä olennaisesti ihmisen persoonanmuodostukseen.

Aivan kuten Frankfurtin koulukunnan filosofit ovat huomauttaneet, vaikeinta vapaudessa on sen pakonomaisuus, joka sisältyy *double bind* -rakenteena esimerkiksi kristinuskon käskyyn olla vapaa. Nietzsche ajatusta mukaillen: yksilön vapaus on silloin vain pappien keksimä salajuoni, jolla ihmiset voidaan saattaa vastuuseen ja syytettyjen penkille: potemaan huonoa omaatuntoa sinänsä välttämättömistä teoistaan.⁶²⁷ Toimijuuden teoriaa ajatellen ideologian voisi määritellä, kuten olen tehnyt teoksessani *Filosofia räjähti – Tulevaisuus palaa* (2005), että ideologisuudesta on kyse silloin kun toiminta, joka *symbolisesti* edustaa yhtä ja tiettyä (esimerkiksi vapautta, kuten moottoripyörällä ajaminen), muuttuikin *todellisuudessa* joksikin aivan muuksi (kuten sään armoilla matkustamiseksi ja riippuvuudeksi liikennesäännöistä).

10.3. Merkitys sosiaalipsykologialle

Sosiaalipsykologia on tunnetusti jaettu sosiologiseen ja psykologiseen sosiaalipsykologiaan. Kyseinen jaottelu on kertonut tieteenalan suhteellisesta nuoruudesta, epäitsenäisyydestä, syntymisestä lohkeamalla irti naapureistaan, veloista toisille tieteille sekä tieteenharjoittajien pyrkimyksistä oikeuttaa itseään. Tämä kirja sisältääkin tuon syntyhistorian analyysia, ja se on kannanotto sosiaalipsykologian asemaan tieteenalana.

Meadin teorian historian ja hänen jälkivaikutuksensa tutkiminen osoittaa, että sosiaalipsykologia syntyi pitkälti omista intresseistään, eli mielenkiinnoistaan ja motiiveistaan. Sen syntyminen oli pikemminkin spontaania ja tahatonta kuin millään tavoin väkijoukosta tai ”korvista maailmaan vedettyä”. Näin antaa aiheen ajatella se, että myöskään Meadin kehittämät teoreettiset ideat eivät olleet määrätietoisesti *tarkoitettuja* tai *suunnattuja* minkään tieteenalan hallinnolliseen tai metodologiseen tukemiseen tai vahvistamiseen, vaan hänen vuorovaikutusta koskevat pohdintansa tulivat lähinnä *kutsutuiksi* tai *omaksutuiksi* sosiologien ja psykologien metodikaluston osaksi. Meadin luoma vuorovaikutuksellinen näkökulma koettiin sekä sosiologian että psykologian piirissä niin omaperäiseksi, että se yhdessä muiden sosiaalipsykologian perustamiseen liittyvien klassikkoteorioiden kanssa alkoi kaivata alleen omaa maata.

Historiallisen muodostumisen prosessissa vaikuttivat sekä sisäiset itsenäisyyden ja omaehtoisuuden houkutukset että ulkoiset veto- ja työntötekijät, joista empiiristen psykologien osoittama yhteisöllisten selityspäätteiden vieroksunta ja filosofien piirissä kohdattu henkisyiden korostaminen olivat tuleville sosiaalipsykologeille merkittävimpiä. Juuri sosiaalisten selityspäätteiden saamiseksi mukaan psykologiaan ja toisaalta psykologisten (eli mieliin, merkityksiin ja psyykkiseen toimintaan) liittyvien näkökulmien

⁶²⁷ Friedrich Nietzsche teoksessaan *Götzen-Dämmerung* vuonna 1888; suom. *Epäjumalten hämärä*, ajattelu 7.

sisällyttämiseksi sosiologiaan tehtiin uudesta tieteenalasta nimenomaan sosiaalipsykologiaa. Nykyään sosiaalipsykologiasta onkin erinomainen näköala useimpien ihmis- ja yhteiskuntatieteiden suuntaan, ja monet varmasti toivovat läpinäkyvyyden vastavuoroisuutta.

Oma näkemykseni sosiaalipsykologian historiasta poikkeaa esimerkiksi Robert M. Farrin sinänsä ansiokkaasta analyysistä (1996) siinä, että katson sosiaalipsykologian historian alkavan paljon ennen toista maailmansotaa, ja sitä on tarpeetonta paikantaa sosiaalipsykologisen käsikirjan (*The Handbook of Social Psychology*) vuoden 1954 edition ilmestymiseen. Se kylläkin pitää paikkaansa, että alun alkaen filosofina pidetty Mead alettiin hyväksyä sosiaalipsykologian piirissä vasta 1950-luvulta lähtien, ja esimerkiksi edellä mainitun käsikirjasarjan 1950-, 1960- ja 1980-luvun editiot vaikenivat hänestä lähes täysin.

Mikäli symbolisen interaktionismin eri muotoja pidetään sosiaalipsykologian syntyminen kannalta ratkaisevina, Farrin johtopäätös esihistorian päättymisestä ja historian alkamisesta 1950-luvun puolivälissä osuu oikeaan. Tosiasiassa sosiaalipsykologia oli kuitenkin itsenäistymässä jo Meadin 1920-luvun luentojen vuosikymmenellä, ja sen dokumentoitu historia yltää yli sadan vuoden taakse, William McDougallin teoksen *An Introduction to Social Psychology* ilmestymiseen vuonna 1908, vaikka hallinnollisesti sosiaalipsykologia legitimoitiin esimerkiksi suomalaisessa yliopistolaitoksessa vasta vuonna 1962, jolloin täytettiin ensimmäinen sosiaalipsykologian professuuri.

Näen myös symboliseen interaktionismiin liitetyn Iowan koulukunnan ja Chicagon koulukunnan välisen erottelun perimmältään keinotekoisena paradigmakiistana. Iowalaiset symboliset interaktionistit ovat perinteisesti korostaneet Meadin ajattelusta sen identiteetti-teoreettisia puolia ja pyrkineet rakentamaan ja kehittämään niitä empiirisen todistelun keinoin, kun taas chicagolaiset representationistit ovat edustaneet tulkitsevampaa ja ymmärtävää sosiaalipsykologiaa, jonka mukaisesti on keskitytty analysoimaan yhteiskunnallisia rakenteita ja symbolisia muodostelmia. Manford H. Kuhnin ja Herbert Blumerin perillisten välinen koulukuntaero on vastannut pitkälti psykologisen ja sosiologisen sosiaalipsykologian erottelua tai eroa, joka vallitsee individualismin ja sosiaalisuuden välillä. Iowalaiset ovat suhtautuneet Meadiin yksityiskohtaisemmin ja vaateliaammin ja edustaneet hänen ajatustensa kokeellista testaamista, kun taas Chicagon koulukuntaa edustaneet ovat liikkuneet tulkitsevammalla linjalla, jota olen kutsunut metatason tutkimukseksi.

Mikäli kyseisen tehtäväjaon tarkoitus ei ole ollut vain tutkimusta rajaava ja sitä kautta helpottava, se on ollut mielestäni tarpeeton. Sosiaalipsykologian sisäisen jakautumisen ymmärtämiseksi tarvitaan *sekä* Meadin kieli- ja minäkonseptiota systemaattisesti arvioivaa analyysia *että* tulkitsevalla metatasolla liikkuvaa ymmärtämistä. Olen pyrkinyt toteuttamaan molempia omassa tutkimuksessani, sillä vain tämäntyyppisen tieteenfilosofisen lähestymisen kautta voidaan ymmärtää sitä perimmältään kartesiolaista yksilöllisen ja yhteisöllisen kahtiajakoa, joka on leimannut sosiaalipsykologiaa tieteenalana. Väitteeni on, että kyseinen dualismi voitaisiin kokonaan välttää, mikäli ihmistä objektivoivasta ja sitä kautta kahtiajakavasta tutkimuksesta siirryttäisiin osallisuutta tunnustavaan, myötäelävään ja maailmassa projisoituvaan *toiminnalliseen sosiaalipsykologiaan*.

Käytännössä tällainen tutkimus voisi olla esimerkiksi kriittistä poliittista analyysia (olematta puoluepoliittisesti sitoutunutta). Tai sen tulokset ja soveltamisyhteydet voisivat olla yksilöiden sosiaalisia suhteita käytännössä korjaavia lyhytterapian tai toimintaterapian

muotoja, pedagogiikassa esimerkiksi ”tekemällä oppimista”. Mitään pahaa ei ole myöskään lehtimiestyyppisessä todellisuuden havainnoinnissa, jossa esimerkiksi blogikirjoittaja laittaa likoon itsensä. Onhan joskus parempi, että yhteiskuntatieteilijä kirjoittaa tulkintansa yhteiskunnasta suoraan, kuin että hän yrittäisi lypsää mielipiteitä rahvaalta empiirisen tutkimuksen keinoin, sillä lukeneistolla itsellään ovat käytössä juuri ne käsitteelliset resurssit, joita muilla ei ole.

Tässä mielessä sen enempää Meadin ajattelu kuin symbolinen interaktionismikaan eivät muodosta mitään yhtenäistä *teoriaa* vaan luovan viitekehyksen (*framework*), aivan kuten myös strukturalistiset symboliset interaktionistit (esimerkiksi Sheldon Stryker) ovat myöntäneet. Nykyaikaisinta ja myös politiikan tutkimukseen soveltuvaa lähestymistapaa edustavat *toimijuutta* tai ”moraalista toimijuutta” (*moral agency*) korostaneet sosiaalipsykologit, joista esimerkin tarjoaa Gil Richard Musolf teoksellaan *Structure and Agency in Everyday Life* (2003). Interaktionistisessa ja relationaalisessa näkemyksessään ihmisestä, joka *toimii* yhtäältä rakenteiden ja toisaalta oman identiteettinsä välimaastossa, Musolf on tukeutunut etenkin William Jamesin näkemykseen minuuden sosialisatiosta, George H. Meadin käsitykseen sosiaalisista objekteista sekä Erving Goffmanin teoriaan rooleista ja instituutioista. Tuloksena on ollut hyvin samantapaista yhteiskunnallisesti haastavaa pohdintaa, jota olen itse korostanut omalla nietzscheläistä ja heideggerilaista ensimmäisen persoonan filosofiaa alleviivaavalla värikynälläni.

Menetelmäopillisesta uudistumisestaan huolimatta sosiaalipsykologia on edelleen hyvin metafyysinen tieteenala. Sosiaalipsykologian sydän, tai varsinainen ydin, on juuri sen tapainen hypoteesi, jonka George H. Mead teki olettaessaan yleistyneen toisen kaltaisen sosiaalisen toimintatason. Sen hän ajatteli olevan olemassa immanentista ja materiaalisesta kehollisesta tasosta ja psyykkis-henkisestä tajunnallisesta tasosta riippumattomana. Mikäli tällaista oletusta *ei tehtäisi*, sosiaalipsykologiasta jäisi jäljelle oikeastaan vain empiirinen ”reikäkorttisosiologia” ja individualistinen psykologia sekä niiden yhdistelmät. Sen sijaan itsenäisenä tieteenalana sosiaalipsykologia on olemassa lähinnä sikäli kuin se tekee kyseisenlaisen oletuksen ja kuvittelee tai konstruoii sosiaalisen toiminnan tason.

Mikäli on uskomista Serge Moscovicin julistukseen, että ”[...] sosiaalipsykologia oikeuttaa olemassalonsa niin kauan kuin se omistautuu yhdelle ja ainoalle ongelmalle: mikä aiheuttaa yksilön ja yhteiskunnan konfliktin?”,⁶²⁸ voidaan katsoa, että sosiaalipsykologia on (äskeisestä väitteestäni poiketen) *menettänyt oikeutuksensa* ’yleistyneen toisen’ kautta. Meadin ’yleistynyt toinen’ kun toimii juuri sellaisena käsitteenä, joka vie pohjan esimerkiksi köyhyyden näkemiseltä *yksilöiden* ja *yhteiskunnan* välisenä konfliktina. Edustamani relationaalisen ajattelun valossa sosiaalipsykologiaa *voidaan kuitenkin pitää mahdollisena* siksi, että sen tutkimuskohde tai aihe on *perusolemukseltaan* sosiaalinen. Ilmiöitä ei selitetä sen enempää yksilöistä kuin yhteiskunnastakaan lähtien vaan *pyrkimällä koko jaottelun tuolle puolen*. ’Yleistyneen toisen’ välityksellä ilmiö voidaan hahmottaa kokonaan omalle olemustasolleen sijoittuvana asiana, joka ei kuulu sen enempää yksilöiden kuin yhteiskunnankaan piiriin vaan muodostuu molempien vuoro-

⁶²⁸ ”As a major science, social psychology justifies its existence as long as it devotes itself to one single problem: what causes the conflict between individual and society?” Serge Moscovici artikkelissaan ”Preconditions of Explanation in Social Psychology” *European Journal of Social Psychology* -lehdessä numero 19 vuonna 1989 (s. 413). Moscovicin näkemystä voidaan pitää tätä nykyä vanhentuneena, mutta sen kautta näkyy monien ajattelua edelleenkin leimaava operoiminen yksilön ja yhteiskunnan konfliktilla.

vaikutussuhteista ja paljastaa esimerkiksi köyhyyden johtuvan useista sosiaalisen ja taloudellisen vaihdon suhteista.

’Yleistyneen toisen’ oletus voi luonnollisesti koitua, paitsi sosiaalipsykologian vahvuudeksi, myös sen heikkoudeksi eräissä moraalisisissa suhteissa. Sosiaalisen (tai situationaalisen) tason huomiotta jättämistä voitaisiin nykyään pitää alkeellisena, mutta vetoaminen *pelkästään* siihen voi johtaa epäeettisyyteen. Meadin omana aikana yhteiskuntatieteiden kehitykseen sisältyi voimakas menetelmäopillisen ja poliittisen universalismin painotus.

Ratkaisevaa ei tällöin ole, onko itse ajattelutapa perusteltu, vaan se, kuinka ja *minkälaisissa yhteyksissä* sitä sovelletaan. Yleistyneen toisen idea voi olla metodologisesti rakentava ja tutkimuseettisesti oikeutettu, *mikäli se nähdään ihmisen monikerroksisen olemuksen kokonaisuudessa ja tunnustetaan myös kehollinen ja tajunnallinen taso*. Mutta se voi johtaa yksipuolisuuteen, mikäli sen ajatellaan yksin muodostavan ihmisyyden perusolemuksen. Vastaavanlainen vaara sisältyy tosin kaikkiin hyviin keksintöihin; ovathan lääkeaineetkin yleensä hyödyllisiä, kun taas väärin annosteltuina ne voivat muuttua vaarallisiksi.⁶²⁹ Kriittinen suhtautuminen Meadin ajattelussa nähtyyn yliyksilöllisyyden korostumiseen ei ole ollut myöskään tavatonta; tältä osin tutkimukseni vastaa sen tapaista arviointia, jota esimerkiksi Felipe Carreira da Silva on toteuttanut teoksessaan *G. H. Mead – A Critical Introduction* (2007) ja Peter Hamiltonin toimittaman kokoelman *George Herbert Mead – Critical Assessments, vol. 1–4* (1992) kirjoittajat artikkeleissaan.

Vaikka siis yleistyneen toisen käsite on selitysvoimainen valottaessaan ilmiöistä niiden sosiaalipsykologisen puolen – esimerkiksi sen, että taloudellisissa valtasuhteissa kyse ei ole vain yksilöiden ja yhteiskunnan vaihtosuhteesta vaan rahan ominaisuuksista sinänsä ja niistä ehdoista, joilla sekä yksilöt että yhteiskunta toimivat – on tärkeää myöntää, että tämä itsenäiseksi ajateltu tutkimustaso koostuu joka tapauksessa *I:n*, *me:n* ja *self’in* tapaisista komponenteista. Tällä tavoin tulee mahdolliseksi varmistaa paikka vapaudelle ja ajatella, että kyseiset suhteet ovat ihmisten tahdon tulosta ja tarvittaessa myös muunneltavissa toiseen muotoon.

Entä mitä mahdollista hyötyä ”yleistyneen toisen” ideasta on voinut olla – mikäli tällaista kyynisluontoista keskustelua hyödyistä ja haitoista on lupa jatkaa? ”Yleistyneen toisen” mukainen hypoteesi on helpottanut sosiaalisten ilmiöiden selittämistä erityisesti emergenssin ja reduktionismin välisen jännitteen kautta. Emergenssi on reduktion vastakohta sikäli, ettei se selitä ihmisen käyttäytymistä vedoten syyhyn eikä kausaatioon vaan tavoitteeseen ja toimintaan. Emergenssi tarkoittaa myös prosessia, jossa alkuperäisistä syistä tai lähtökohdista syntyy seurauksia, joita ei voida enää redusoida eli palauttaa alkutekijöihinsä vaan jotka muodostavat omalakisensa ilmiön tai alueen. Näin esimerkiksi kalassa käymisellä, risteilylle osallistumisella tai kunnanvaltuuston kokouksella saattaa olla varsin vähän tekemistä minkään ilmiön alkuperäisen syyn, tavoitteen tai funktion kanssa, ja niinpä ne ovatkin emergoituneet kokonaan omiksi todellisuuksikseen, jolloin esimerkiksi laivalla matkustaminen on muuttunut keinosta tavoitteeksi. Lopulta ilmiötä on

⁶²⁹ Toistaa voidaan lääkäri Paracelsuksen vastaus oikeudelle hänen ollessaan syytettynä elohopealla myrkyttämisestä. Ei mikään aines ole myrkky sinänsä, vaan vasta annostuksen suuruus ratkaisee, onko kyseessä myrkky vai ei (*”Was ist das nit giff ist: alle ding sind giff und nichts ohn giff. Allein die dosis macht das ein ding kein giff ist.”*). Siteerattu Markku Koulun ja Jouko Tuomiston toimittamasta teoksesta *Farmakologia ja toksikologia* (2007, s. 113).

voitu tutkia *omana sosiaalisena konstruktionaan*. Ja juuri tämä vastaa Meadin konspioimaa yleistyneen toisen selitystasoa.

Edellä sanottu tarjoaa vastauksen siihen, miksi Meadilla on edelleen vahva asema sellaisissa sosiaalipsykologian teorianhistoriallisissa nykyesityksissä, joita edustavat esimerkiksi Robert M. Farrin (1996) ja Vivien Burrin (1995 ja 2002) teokset. Sosiaalipsykologia on tiede, joka lepää yleistynyttä toista koskevan metafyyssisen hypoteesin varassa, vaikka 1980-luvun kielellisen kumouksen jälkeisenä aikana se onkin haluttu muuntaa ihmisten suhteita korostavaan relationaaliseen muotoon.

Meadiläinen symbolinen interaktionismi elää nykyään vahvimmin sosiaalisen konstruktionismin eri muodoissa, jotka voidaan jakaa ontologiseen ja diskursiiviseen. Meadin oma ajattelu oli lähempänä ontologista konstruktionismia, jonka mukaan ”yleistynyt toinen” ymmärrettiin olemassa olevaksi ja metafyyssiseksi rakenteeksi. Sen sijaan kielellistä kumousta ja Michel Foucault’n edustamaa jälkistrukturalismia seurannut konstruktionismi ei enää pitänyt keskeisenä rakenteiden olemassaoloa koskevaa oletusta. Esimerkiksi Michael Billigin (1987) sekä Jonathan Potterin ja Margaret Wetherellin (1987) edustama diskursiivinen sosiaalipsykologia on pitänyt sosiaalisia rakenteita kielellisinä ja vastustanut essentialismia, ontologisia oletuksia ja realismin tavoittelua. Samaa on painottanut Kenneth J. Gergen (2009) ”relationaalisessa sosiaalipsykologiassaan”: pyrkiesään tekemään sosiaalisesta konstruktionismista ”anti-essentialistista”, ”anti-ontologista” ja ”anti-realistista” sekä halutessaan kiinnittää huomiota yliyksilöllisten rakenteiden ja vuorovaikutuksen osapuolten sijasta ihmisten suhteisiin.

Filosofisesti katsoen ongelmallista on kuitenkin ollut se, että vaikka enää ei olekaan korostettu rakenteiden olemassaoloa, ei ole täysin tunnustettu myöskään yksilöiden olemassaolon merkitystä. Toinen ongelma diskursiivisuuden korostamisessa on liittynyt siihen, että ihmisten tärkeimmät kokemukset ovat usein ei- tai esipredikatiivisia (psykologiatieteen kielellä lausuttuna ”ei- tai esiattribuoituvia”), ja sen vuoksi niiden sanallistaminen on perin pohjin hankalaa, aivan kuten Emmanuel Levinas (1974) on huomauttanut. Diskursiivisuuden korostaminen voi johtaa myös normatiivisuuteen ja tietynlaiseen ylipragmatisoitumiseen; kieli kun on sopimusjärjestelmä, joka helposti velvoittaa yhdenmukaisuuteen ja siten tukahduttaa erilaisuutta ja luovuutta. Äärimmillään semanttinen universalismi johtaa eräänlaiseen sanakohinaan, eli merkitysten katoamiseen tai mitätöitymiseen yleiskielen ja yksilökokemuksen keskinäisen vastaamattomuuden myötä, jolloin myös filosofit tulevat maalanneiksi harmaalla sudilla harmaalle kankaalle.

Tuloksena on Claude Lévi-Straussin tarkoittamia ”kelluvia merkitsijöitä” (*signifiant flottant*) eli laveita tai epämääräisiä käsitteitä, kuten ’hyvän kehä’, ’kestävä kehitys’ tai ’hyvinvointiyhteiskunta’, joiden muodostamalle screenille kukin voi projisoida mitä unelmiaan tahansa ja joihin liittyvää taianomaista sumutuksen voimaa ranskalaisstrukturalisti kuvaili myös Marcel Maussilta lainaamallaan käsitteellä ’mana’.⁶³⁰ Tämä nykyisessäkin yhteiskuntatutkimuksessa, hallintodiskursiivisessa tilaustutkimuksessa ja konsulttidemokratiassa aktualisoitunut ongelma on sama, jonka Ludwig Wittgenstein tiedosti *Filosofisissa tutkimuksissaan* katsoessaan, että kielen pahin uhka on kieli itse; se kun joutuu helposti abstraktioiden harhauttamalle tyhjäkäynnille, josta ei ole muuta ulospääsyä kuin

⁶³⁰ Claude Lévi-Strauss esipuheessaan Marcel Maussin tekstikokoelmaan *Sociologie et anthropologie* (1950).

palaaminen kokemuksen kotoisille kohtaamispinnoille, joissa todellisuuden rosoisuutta ja ristiriitaisuutta ei voida häivyttää saati sovittaa maagisilla käsitteellisillä taikatempuilla.⁶³¹ Varjopuolena tässä juurille paluussa on joitakin henkilöitä ajatellen vain se, että samalla haihtuu usein myös filosofin tai sellaisena esiintyvän ”manavoima”.

Ongelma näkyy myös niissä symbolisen interaktionismin ja sosiaalisen konstruktionismin menetelmäopillisissa sovellutuksissa, joissa ihmisen subjektiivista kokemusmaailmaa on yritetty lähestyä esimerkiksi narratiivisen tutkimuksen kautta. Silloin kun tutkimuksen aiheeksi valitaan ihmisten tarinat ja kertomukset, voidaan huomauttaa, että kertomuksilla ja tarinoilla ei ole yleensä totuusarvoa vaan lähinnä viitteellistä merkitystä ihmisten ajattelun vertauskuvina, jotka edellyttävät tulkintaa. Tunkeutuminen ihmisten subjektiiviseen elämysmaailmaan – esimerkiksi kauneuden kokemuksiin – on toisaalta yhtä vaikeaa myös mittaavilla menetelmillä. Tämä puoltaa ihmisen pitämistä arvoituksen kaltaisena ja perimältään salattuna tutkimuksen aiheena, joka ei koskaan avaudu tutkimukselle kokonaisuutena vaan edellyttää dialogista ja transsendentaalifilosofista lähestymistapaa. Subjektin vaikutelmienvaraisuutta koskevan tutkimuksen ongelmat totesi jo Solomon Asch (1907–1996) kuuluisissa janakokeissaan ja konformistisuustutkimuksissaan (1955), joissa ihmiset antoivat sosiaalisen paineen johdatella itseään asettaen ryhmäpaineessa luodut odotukset aistihavaintojensa edelle. Juuri tähän sisältyy myös pragmatistisen tarkastelutavan heikko kohta – mikäli ihmiset alkavat tulkita persoonallisia kokemuksiaan normatiivisesti velvoittavan yleiskielen tai ”diskurssin” välityksellä.

Sosiaalipsykologian sydän on sykkinyt viime aikoina todellisuuden ”objektiivista” olemassaoloa kiistävän konstruktionismin, relationaalisen ajattelun ja representaatioteorioiden tahtiin, mutta aina tuo yhteisöllisyyttä huomioiva näkökulma on ollut jossakin muodossa olemassa. Se on esiintynyt käsityksinä siitä, että maailma on joka tapauksessa sosiaalisesti ja historiallisesti luotu, totuus on suhteellista ja tieto syntyy yhteiskunnallisessa prosessissa, eikä ole syytä olettaa sellaista objektiivista todellisuutta, jota koskevat käsitykset voitaisiin omaksua korrespondenssin mukaisessa vastaavuussuhteessa. Se on myös muistuttanut siitä jo laajalti hyväksytystä tosiasiasta, että tieto ja sosiaalinen toiminta kuuluvat yhteen ja että tietäminen ja totuuden julistaminen sisältävät aina myös vallankäyttöä tavalla, jota symbolisen interaktionismin edustajana tunnettu Howard S. Becker käsitteli leimaamisen teoriassaan (1963) sekä ajatuksessaan ”moraalisesta yrittäjyydestä”.

⁶³¹ *Filosofisissa tutkimuksissaan* Ludwig Wittgenstein pitää kielen höllentymistä tai junnutalle käpertymistä suorastaan ”sairautena” (§ 255, s. 151) ja kirjoittaa halustaan palauttaa ”[...] sanat niiden metafysisestä käytöstä takaisin niiden jokapäiväiseen käyttötapaan[.]” (§ 116, s. 89), toisin sanoen ”rosoisena” (§ 107, s. 86) pitämäänsä arkitodellisuuteen.

Toisaalta tämä ei merkitse, että Wittgenstein olisi arvostanut konkretiaa. Samoin kuin Levinas, myös Wittgenstein pyrki havainnollistamaan ajatteluaan vertauskuvin, ja juuri siksi hän varoitti puhtaiden abstraktioiden ja metaforallisen ajattelun vaaroista keskittyessään teorioiden onnistumiseen. Norman Malcolm kertoo teoksessaan *Wittgenstein* (1958/1990, s. 73) mestarinsa tähdentäneen, miten vertauskuva voi johtaa päätelmiä harhaan. Filosofian opettajana toimiessaan Wittgenstein oli esittänyt kuulijoihinsa pohdittavaksi kysymyksen, kuinka etäälle maaplaneetan kokoista pallopintaa pitkin kiristetty köysi kohoaisi pallon pinnalta, jos köyden ympärysmittaan lisättäisiin yksi metri. Koska jatko-osa olisi suhteellisen vähäinen muihin mittasuhteisiin verrattuna, hänen ystävänsä päätyivät arvioon, että muutos jäisi häviävän pieneksi, eikä sitä voitaisi käytännössä lainkaan havaita. Laskutoimitus kuitenkin osoittaa, että löysää syntyisi paljon, ja ylt’ympäri pingotettu köysi kiertäisikin maata noin 15 cm:n etäisyydellä pinnasta. Tällä tavoin Wittgenstein painotti myös teoreettisen ajattelun tärkeyttä ja varoitti käytännöllisen päättelyn karikoista.

Aivan niin kuin leimaaminen liittyy ryhmän kehittämisiin ”sopivaa käyttäytymistä” koskeviin sääntöihin, myös taloudellinen ja poliittinen valta pyrkivät määrittelemään, *ketä* pidetään poikkeavana ja *millä perustein*. Symbolisen interaktionismin virittämään sosiaaliseen konstruktionismiin liittyy edelleen vahva yhteiskuntakriittinen potentiaali, mikä puolestaan korostaa filosofien ja sosiaalipsykologien vastuuta sekä asemaa moraalitalouden analyysoijina – täsmälleen Meadin yhteiskunnallisten ihanteiden mukaisesti.

Mead on sosiaalipsykologian klassikko siinäkin suhteessa, että ajankohdasta riippumatta hänen lukemisensa johtaa uusien näkökulmien löytymiseen yhteiskunnallisista käytännöistä. Toisaalta erilaiset tulkinta-ajankohdat johdattavat näkemään hänen omat ideansa uudessa valossa.

Viime aikojen relationaalisessa sosiaalipsykologiassa ’yleistynyt toinen’ on haluttu ymmärtää toimintateoreettisesti, jolloin sillä tarkoitetaan yksilön orientoitumista toisiin ihmisiin ja maailmaan sekä sitoutumista sosiaalisiin normeihin. Kyseinen näkökanta perustuu jo teoksessani *Dialoginen filosofia* hyödyntämäni intentionaalisen toimijan ideaan, ja sillä on suora historiallinen yhteys eksistenssihermeneutiikkaan ja fenomenologiaan.

Toiminnallisen sosiaalipsykologian perusajatus on pitkälti sama kuin maailmassa eksistoiden, suuntautuvan ja tarkoituksellisesti projisoituvan toimijan idea – vain käytettävä käsitteistö vaihtelee, mikä antaa näyttöä tieteenalojen diskursiivisista eroista. Niinpä myös dialogisen filosofian idea on sovellettavissa sosiaalipsykologian ja -politiikan piirissä esille nousseeseen relationaaliseen lähestymistapaan. Tällä toimintatasolla myös yhteiset ”me-intentiot” ovat ainakin sopimuksenvaraisina mahdollisia, kuten tieteenfilosofi Raimo Tuomela on osoittanut (1989), vaikka havainnonfilosofisesti ja -psykologisesti ajatellen ihmisen tajunnan rakenne koostuukin aina yksilöiden orientoitumisesta todellisuuteen. Kattavimmin tämä sosiaalisen situationismin idea on ilmaistu Lauri Rauhalan holistisessa ihmiskäsityksessä, sillä se säilyttää yhtä aikaa sekä sosiaalisten että subjektiivisten merkitysten pohdinnan osana ihmistieteitä.

Kiteytän tutkimukseni annin nykyiselle sosiaalipsykologiselle, sosiologiselle ja sosiaalipoliittiselle keskustelulle seuraaviin toteamuksiin.

- 1) Meadin avulla voidaan elvyttää sosiaalipsykologiaa, sosiologiaa ja psykologiaa ”uuteen” (tai Frankfurtin koulukunnan ajattelijoiden vaikutukset huomioon ottaen *entisenkaltaiseen*) yhteiskunnalliseen aktiivisuuteen. Onnistumisen ehtona on, että ihmistieteet transsendentalisoidaan, eli myönnetään objektiivisen tiedon tavoittamattomuus, subjektien määrittelemättömyys ja ihmisyyden tyhjentyvät eri-
laisille tulkinnoille.
- 2) Uusmeadiläinen toimijuuden teoria voi vastata kysymykseen, miksi esimerkiksi vapaus ja valtio ovat yksien mielestä keskenään sopusoinnussa ja toisten mielestä ristiriidassa. Filosofisesti katsoen olisi perusteetonta asettaa jokin yksi ihmisyyden tematisaatio, kuten ”yksilö” tai ”yhteisöllisyys” (*I* tai *me*) ensisijaiseksi luotaessa kertomusta ihmisen olemuksesta tai toiminnasta. Niin tekee perinteinen yksilösubjektiteoria asettaessaan yksilön intressit perimmäiseksi kuvaksi ihmisestä ja yhteisösubjektiteoria korostaessaan yksilöiden riippuvuutta pelkästään rakenteista. Meadin minäkonseptiota esimerkkitapauksenani käyttäen olen analyysissäni osoittanut, että ’yksilöllisyys’ että ’yhteisöllisyys’ ovat objektivoinnin tuotteita, ja

molemmat puolet olisi otettava huomioon ihmiskäsityksen rakentamisessa ja tieteellisessä selittämisessä ja ymmärtämisessä.

Perinteinen rakenteiden ja yksilöiden välinen kuilu voitaisiin ylittää itsestä maailmaan suuntautuvan ensimmäisen persoonan filosofian sekä siihen liittyvän toiminnan kautta. Ihminen nähdään tällöin rakenteita muokkavana toimijana, joka voi korjata esimerkiksi työoloja, ympäristön tilaa tai taloutta henkilökohtaisen toimintansa kautta.

- 3) Filosofien ja sosiaalipsykologioiden olisi tärkeää puuttua myös politiikkaan omasta tieteellisestä, kriittisestä ja puolueettomuuteen pyrkivästä näkökulmastaan, sillä politiikan kautta käytetään paljon ihmisten arkielämään vaikuttavaa valtaa. Tieteellä olisi tällöin samantapainen tehtävä kuin tiedotusvälineillä on ”neljäntenä valtiomahtina”, tosin ei-populistisesta näkökulmasta. Yhteiskuntakäytäntöjen epäilyllistyminen johtuukin paljolti siitä, että mediasta on pitkään puuttunut poliittisten ilmiöiden tieteellinen analyysi. Käsitykseni mukaan sosiaalipsykologiasta voitaisiin tehdä myös ”yhteiskunnallista psykologiaa” (*societal psychology*) merkityksessä, jossa tätä käsiteparia ovat käyttäneet esimerkiksi Hilde T. Himmelweit ja George Gaskell vuonna 1990 toimittamassaan kokoelmateoksessa.

Tämä on tekemisissä tieteenalan identiteetin kanssa sikäli, että vuorovaikutus ei ole meadiläisittäin arvioiden vain yksilöiden välinen suhde vaan osa institutionaalista ja yhteiskunnallisen systeemin sisäänsä sulkemaa vuorovaikutusta, jonka konteksti on ”yleistynyt toinen”. Näin on esimerkiksi potilaan ja lääkärin kontaktissa, jota säätelee tiedeinstituution kautta välittyvä historiallinen suhde, tai opettajan ja oppilaan vuorovaikutuksessa, joka ilmentää laajempia koulutuspoliittisia ajattelutapoja vaatien erityistä herkkyyttä myös sosiaalipsykologeilta.

Sosiaalipsykologialla on nykyisin melko itsenäinen asema tieteenalana, mutta toisaalta ihmisen toiminnan tarkastelu *vain* sosiaalipsykologisesti, vuorovaikutuksen näkökulmasta, on osoittautunut riittämättömäksi aivan niin kuin ihmisen mielen psykologinen tai sosiologinen tematisaatio ja ihmisen elämänkokonaisuuden sosiaalitieteellinen tutkiminen yleensä. Yhteiskuntatieteellisten lähestymistapojen kautta ihmistä on tutkittu lähinnä sosiaalisesti rakentuneena mielenä tai vuorovaikutuksellisenä toimijana, ja ihmisen monikerroksisuus kehollisena, tajunnallisena ja situationaalisena olentona on ohennettu kunkin erityistieteen tarpeisiin.

Tällöin on helposti kadotettu ihmisen olemus *persoonana*, joka luo ja ymmärtää subjektiivisia merkityksiä ja asennoituu todellisuuteen tahtovana ja tietoisena yksilönä. Juuri siksi tarvitaan holistista ihmiskäsitystä, joka ei edellytä sosiaalisilta rakenteilta ontologista olemassaoloa eikä toisaalta korosta myöskään ihmisten suhteita yksilöiden kustannuksella vaan myöntää ihmisyksilöiden olemassaolon, tajunnalliset intentiot ja suhdeverkostojen sekä situaatioiden relationaalisuuden. Niinpä olen pitänyt tärkeänä tuoda esille *filosofisen* sosiaalipsykologian mahdollisuuden, jonka kokonaisvaltaista ihmiskäsitystä eksponoimaan esitän tämän teokseni. Käsitykseni mukaan tällaisella tulkitsevalla, laadullista tutkimusta, inhimillisten merkitysten analyysia ja vaikkapa heideggerilaista ajattelemisen hanketta edustavalla perustalla kokonainen tieteenala voisi paremmin seistä omilla jaloillaan, ja lopulta voitaisiin puhua sosiaalipsykologisesta sosiaalipsykologiasta.

10.4. Suuren teorian paluu?

Meadin ajattelusta erottuu sekä tieteenfilosofinen, metodologinen, yhteiskuntafilosofinen että koko todellisuuskäsitystä koskeva puoli. Ongelmaksi muodostui hänen yrityksensä sitoa ne yhteen: yhden kokonaisteorian muotoon. Tähän liittyvä kunnianhimo oli epäilemättä eräs syy siihen, miksi hän ei saanut hankettaan koskaan valmiiksi. Kyseinen ”epäonnistuminen” ei ole kuitenkaan haitannut Meadin mainetta eikä myöhempää ymmärtämistä lainkaan. Tietty keskeneräiseksi jääminen on kenties houkutellut jälkipolvia tarttumaan hänen ajatuksiinsa ja ohjannut löytämään siitä sen punaisen langan.

Ja muodostaahan Meadin pyrkimys ihmisen järkipäiseen hallintaan jo sinänsä erään ”suuren kertomuksen” todistaen ihmisten olemukseen sisältyvästä halusta luoda itsensä kokonaisvaltainen käsitys. Koska ihmisyyys sen enempiä kuin todellisuuskäsitteeseen ei mahdu kieleen eikä käsitejärjestelmiin, paraskin filosofia ja sosiaalipsykologia levinäisilaisittain sanoen epäonnistuu, jolloin haaksirikon aiheuttava transsendentti todellisuus ilmoittaa olemassaolostaan. Näin ajatellen ”suuri kertomus” voidaan ylipäänsä ilmaista kesken jääneinä sävellyksinä, katkenneina romaanisarjoina tai raunion kaltaisina temppelinä, kuten varmaankin Heidegger sanoisi. Paradoksaalisesti kurjinta on juuri se, mikäli tieteenharjoittaja *ei epäonnistu*, sillä silloin tiede ei opeta ihmiselle sen enempiä totuutta tiedon rajoista kuin toisten ihmisten hallitsemattomuudestaan.

Meadin ei voida katsoa kokeneen suuria takaiskuja elämässään tai urallaan, mutta vakavan tappion hän koki yrityksessään sulkea transsendentaalisen egon pois filosofisesta järjestelmästä. Kriitikon silmälasien läpi nähtynä Meadin minäkonseptio onkin lopulta kuin hiekkarannalle huuhtoutunut simpukka, jonka sisältä löytyy helmi.

Entä mitä sanottavaa Meadilla tai uusmeadiläisyydellä voisi olla nykyisenä post-modernismin jälkeisenä aikana, jolloin Minervan pöllö on siivilleen noustuaan tömäyttänyt itsensä puunrunkoon useita kertoja antaen viittauksen puhtaaseen järkeysuskoon perustuvan yhtenäiskulttuurin loppuvaiheesta? Mead ja symbolinen interaktionismi ovat luonnollisesti olleet yhteiskuntatieteiden nykyisen kriisikeskustelun osia, ja suurten tarinoiden poissaoloon ne ovat tarjonneet eräänlaisen ”vastauksen sinänsä”. Juuri kukaan ei enää pidä yhtenäisteoriaa ja siihen liittyvää yhtenäiskulttuuria mahdollisena tai edes tarpeellisena. Mutta symboliseen interaktionismiin liittyvä sosiolingvistinen ajattelutapa voi auttaa ymmärtämään esimerkiksi nykyisiä kansainvälisiä kiistoja sekä edistää konfliktien sovittelua.

Toisaalta sen heikkoutena voidaan nähdä edellä mainittu universalismi, kun taas aidon dialogin synnyttäminen edellyttää moniäänisyyden ja erimielisyyden tunnustamista. Tässä mielessä eksistenssihermeneutiikan perustalle rakennetut dialogisen kohtaamisen mallit palvelevat tarkoitusta paremmin kuin sosiaalisten vuorovaikutusmallien pohjalle luodut yhtenäisteoriat. Eksistenssihermeneuttiset kanssakäymisen filosofiat tunnustavat esiprediktiivisen kokemuksen, minuuden transsendentaalisuuden ja lähes kaiken sellaisen, mikä ei ole mitattavissa aineellis-immanentissa maailmassa.

Meadin edustamalle makrososiologiselle ajattelulle, universalismille ja hänen yleistyneen toisen idealleen voi kuitenkin jäädä tietty toimintatila myös nykyajan sosiologiassa ja yhteiskuntatieteissä. Jaetun kohtaamisen tai todellisuuden – siis ”yleistyneen toisen” – puuttuminen näkyy nykyisin suomalaisessa sosiologiassa ja sosiaalipolitiikassa. Vielä Erik Allardt ja Yrjö Littusen aikoina suomalaisella sosiologialla (ja yhteiskuntatieteillä)

laajemminkin) nähtiin konstrukttiivinen funktio. Sosiologian ja sosiaalipsykologian nähtiin olevan tekemisissä yhteiskunnan rakentamisen kanssa. Näyttöä tästä antaa esimerkiksi Yrjö Ahmavaaran yhteiskuntakäytännöoppi.⁶³² Ajateltiin, että tiede auttaa yhteiskunnan kehittämisessä ja että tulevaisuus kehittyy ennustettavasti ja hallittavasti. 'Elämänhallinta' ja '-suunnittelu', 'elämäntapa' ja 'elämäntapa' olivat vielä 1980-luvun yhteiskuntatieteen muotikäsitteitä. Vielä 1950-luvun Suomi-filmeissä 1960- ja 1970-luvun suomalaista yhteiskuntaa läpivalaisevissa opetusrahoissa miehet nostelivat heiniä seipäille ja naiset ahkeroivat keittiöissä, ja kaikella oli paikkansa. Aivan kuten Antti Eskola kuvaa pamfletissaan *Suomi sulo Pohjola* vuodelta 1968, myös kaupungistumiseen liittyneet lieveilmiöt, kuten puliukot ja muu häiritsevä, selitettiin pois siirtämällä heidät sosiaalsektorin riesaksi, mutta yhtä kaikki, heillä nähtiin kuitenkin olevan paikkansa ja ehkä jopa funktionsa yhteiskunnan kokonaisuudessa.⁶³³

Sen sijaan 1990-luvun suuren laman jälkeiselle todellisuudelle ja sen kuvaamiselle eivät ole olleet ominaisia niinkään yhteisöllisyyden tunnustukset tai niiden kuvaukset. Nykyinen yhteiskunnallinen todellisuus koostuu syrjityistä, potkituista, syrjäytyneistä ja ulkopuolisiksi tai osattomiksi määritellyistä ja yleensäkin jonkin uhan alla elävistä ihmisistä. Tämän merkinä suomalaiset ihmiset pitävät suurimpana kokemanaan uhkana syrjäytymistä.⁶³⁴ Tämä pelottaa ihmisiä ehkä juuri siksi, että onnesta osattomien joukkoon putoaminen voi kohdata myös niin sanottuja hyväosaisia ennalta arvaamattomista "tuotannollisista tai taloudellisista" syistä.

Kun kerran todellisuus on ollut tällaista, mitäpä muuta olisivat voineet olla sen kuvaukset? Todellisuuden hajautumista, aikakäsitysten fragmentoitumista, suunnittele-mattomuutta ja satunnaisuutta painottava postmoderni ajattelu on soveltunut adekvaatisti tämänlaatuisen yhteiskunnan kuvaamiseen. Mutta postmodernia nomadismia ihaillessaan yhteiskuntatiede on myös voinut tulla legitimoineeksi tapahtumia. Mikäli yhteiskuntatieteilijät tyytyvät asettumaan pelkästään katsomoon, he tulevat helposti vain vahvista-neiksi tapahtuneita asioita omalla statistin asemallaan.

Miten tämä liittyy yleistyneen toisen käsitteseen ja uusmeadiläiseen ajatteluun? Olen-naista on, että niin suomalaisesta sosiaalitieteestä kuin yhteiskunnastakin puuttuu sosi-aalisten merkitysten taso. Puuttuu jaetun sosiaalisen ymmärryksen kerros. *Sosiaalinen konteksti puuttuu.*

Tieteilijät ovat sanoneet sitä "individualisoitumiseksi". Yksilöiden tunnustaminen on tärkeää, mutta uskon, että useimmissa ihmisissä elää myös jonkinlainen yhteyden kaipuu. Nykyisenä aikana, jolloin kokonaiskonteksteja ei tunnusteta, ei vallitse myöskään sosi-aalista merkitysyhteyttä, kuten entisaikojen *Gemeinschaft*issa. Tässä nykyisessä potenti-aalisesti tai aktuaalisesti ulkopuolisten ihmisten yhteiskunnassa on lähinnä vain eri tavoin *osattomia* ihmisiä, jotka pelkäävät tulevaisuutta kielletyiksi tai torjutuiksi toistensa taholta.

Nähdäkseni uusmeadiläinen sosiaalitiede voisi kamppailla tätä todellisuuden fragmen-

⁶³² Ks. Yrjö Ahmavaaran teosta *Yhteiskuntakäytännöoppi* vuodelta 1976.

⁶³³ Ks. Antti Eskolan analyysia teoksessaan *Suomi sulo Pohjola* vuodelta 1968 (s. 121–122).

⁶³⁴ Sisäasiainministeriön 19.7.2012 julkistaman pelkotutkimuksen kärkeen nousivat peloista pahimpina syrjäytymistä indikoivat pelot, kuten eriarvoisuuden lisääntyminen, työn riittävyys, yksinäisyys ja irrallisuus. Leena Ilmolan vuonna 2012 toteuttama tutkimus tehtiin nettikyselynä ja tutkittavia oli 1210. <http://www.intermin.fi/fi/ajankohtaista/uutiset/uutisarkisto/1/0/suomalaiset_pelkaavat_eri-arvoistumista_tyon_riittamista_yksinaisyytta_ja_irrallisuutta_35317>.

toitumista vastaan sekä pyrkiä näkemään ihmisen olemuksen kokonaisena ja todellisuuden jaettuna tai yhteisenä. Mikäli sosiaalinen todellisuus redusoidaan pois, ihmisiltä puuttuu juuri tuo merkitysyhteys, jopa elämän mielekkyys, syy tai peruste. Näen siis uusmeadiläisessä ajattelussa ja toimijuuden teoriassa edelleenkin ainekset ”suureen sosiologiseen teoriaan”, ja lähinnä tieteilijöistä itsestään riippuu, miten he reagoivat yhteiskuntatieteilijöitä varten olemassa olevaan sosiaaliseen tilaukseen tai kutsuun.

10.5. Merkitys naturalismille

Entä mitä Meadin ajattelu merkitsee, jos siitä poimitaan esiin sen kosmologiset ja naturalistiset elementit? Onko hänen suuri universaaliteoriansa muuta kuin käärme, joka söi itsensä olemattomiin? Kenties Meadin tärkein opetus niin darvinisteille, rationalisteille kuin kyynisille nihilisteillekin on siinä, ettei järki ole kehittynyt järjestä eikä etiikka etiikasta vaan kumpikin jostakin, mikä on ei-järkeä ja ei-etiikkaa, toisin sanoen tieteellisiin kehyksiin palautumattomasta *ihmisyydestä*, jonka pohjalta olemme toisillemme muuta kuin eläintenkesyttäjiä. Ehkä tämä jalo ajatus näkyy parhaiten siinä yksinkertaisessa tilanteessa, jossa ihmiset voivat pidättäytyä esimerkiksi väkivallasta, itselle edullisesta kaupasta tai toisten ihmisen helposta jymäyttämisestä, vaikka se ei olisikaan kaiken itsekkään järjen mukaista. Tai se voi tulla ilmi Erving Goffmanin esille piirtämässä kasvojen säilyttämisen pyrkimyksessä, siis pienissä kohteliaissa valheissa, joiden kautta kanssaihmiset voivat auttaa lähimmäisiään selviytymään roolikömmähdyksistään – ja joissa muutamat voivat antautua näkemään jopa rakkauden, toiset syvän humanismin, aineksia.

Kyky hyvántahtoisuuteen näyttää olevan se tekijä, joka käytännön elämässä erottaa ihmistä muista eliöistä, ja vaikka filosofien voidaankin sanoa puhuneen näistä asioista ”vanhanaikaisia” verrattuna biologiatiteen nykyiseen kehitykseen, itse idea on ilmeisesti pysyvimpiä. Eräässä *Filosofisten tutkimustensa* kohdassa Ludwig Wittgenstein pohti, onko koira liian ”rehellinen”, kun se ei teeskentele eikä valehtele.⁶³⁵ Cambridgelainen filosofi päätteli tämän johtuvan siitä, että eläin ei hallitse kielipelejä. Mutta (niin ikään eläinanalogiaa soveltaneen) George H. Meadin näkökulmasta voisi ajatella, että ilmiön takana on luonnonolennon kyvyttömyys itsereflektioon ja *tietoisuuden* puuttuminen.

Tieteenfilosofisesti katsoen Meadin tutkimisella voi olla annettavaa myös luonnon-tieteille. Hänen ajattelunsa kautta valottuu, että nykyisessä biologisessa ja luonnontieteellisessä tietämyksessä on ihmisen kokoinen aukko. Myöskään meidän aikamme tieteenharjoittajat eivät ole voineet *selittää* minuuden ja tietoisuuden syntyä, vaan selitykset ovat *kuvauksia*, jotka ehdottavat, mitä tapahtui evoluution kuluessa. Ne eivät vastaa syitä eivätkä mahdollisia päämääriä koskeviin kysymyksiin, vaan ylempien tasojen ilmiöt johdellaan alempien tasojen ilmiöistä tai pelkistetään niihin, vaikka kausaaliketjut olisivat huteria, kokonaan poikki tai kyse olisi vain yhteisesiintymisistä eikä vaikutusyhteyksistä. Kausaaliyhteyksinä pidetyt liitoskohdat perustuvat tilastollisiin vastaavuuksiin ja arvailuihin.

Näin toimitaan tieteellisen hybriksen vallassa, olettaen, että tieteen pitää tuntea asiat ja

⁶³⁵ Ludwig Wittgenstein *Filosofisissa tutkimuksissaan* (§ 250).

olla oikeassa. Ihmiset ovat riippuvaisia lopullisen totuuden toivosta, ja sen vuoksi tiede asetetaan helposti uskonnon rooliin. Paradoksaalista on, että ihmistä, joka arvostelee tieteen vajavaisuutta eikä usko tieteen julistamiin totuuksiin, pidetään usein metafysiikkona, vaikka kyse olisi nimenomaan metafysiisten periaatteiden arvostelemisesta. Tämä on johtanut turhauttavaan kärpäslätkäsotaan, jota käydään esimerkiksi kreationistien ja tiedeuskovaisten välillä. Poteroihin kaivautuminen ja mustamaalaus ovat toisaalta ymmärrettäviä, sillä ne ovat kertoneet valtataisteluista. Tiede on joutunut kaikkialla puolustautumaan uskontoja ja uskomuksia vastaan, ja siksi on haluttu välttää antamasta aseita ”tieteen vastustajiksi” koettujen käsiin. Tämä vastakkainasettelu leimasi jo Meadin omaa aikaa ja hänen sisäisiä kamppailujaan.

Aivan niin kuin Meadin symbolinen interaktionismi, myös fysiikka ja biologia ovat historiaan kuuluvia tieteitä. Ne esittävät totuuksia asioiden alkuperästä, kuten elämän synnystä ja tietoisuuden ilmaantumisesta, mutta ne eivät kykene todistamaan eivätkä perustelemaan niitä sitovasti. Tosiasiassa luonnontieteilijät eivät ole löytäneet selitystä siihen, miksi aineesta syntyy elämää, miksi todellisuus kehittyy evolutiivisesti ja miksi elollisesta aineksesta emergoituu korkeampia elämänmuotoja, viime kädessä itsensä tiedostava tajunta. Ollakseen tyhjentävää tieteen pitäisi pystyä selittämään tiedettä harjoittava ihminen, toisin sanoen tietoisuuden kehittyminen transsendoivaksi eli omat alku-ehdonsa ylittäväksi olennoiksi, joka ymmärtää oman olemassaolonsa.

Erään vastauksen tähän ongelmaan tarjosi Mead omassa myöhäiskauden ajattelussaan, jossa hän katsoi hegeliläisyyttä mukaillen, että luonnossa vallitsee evoluutiota edistävien kausaalisten työntötekijöiden lisäksi myös teleologista tarkoitushakuisuutta tai suuntautuneisuutta päämääriin. Ehkä jonkin tällaisen tekijän poissulkeminen tai puuttuminen teorioista selittää sen, miksi luonnontieteet vaikuttavat ihmistä tutkiessaan vajailta. Eräs toinen vaihtoehto on, että selitysten hakeminen, varmuuden tavoittelu ja puhdasoppisuuden haikaileminen ovat kertoneet vain siitä ihmiskeskeisyydestä, josta jo Nietzsche halusi päästä irti.

Lähteet

George H. Mead

Meadin kirjoituksia sisältävät teokset ja niistä käytetyt lyhenteet

Alla olevassa luettelossa on mainittu kokoelmateokset, jotka sisältävät Meadin esseitä, artikkeleita ja luentoja, sekä hänen teoksistaan käytetyt lyhenteet. MSS, MT, PA ja PP kuuluvat pitkälti saman toimittajakunnan Chicagon yliopistossa julkaisemaan filosofiasarjaan. Teoksiin ESP, SP ja SW on koottu Meadin keskeisimpiä artikkeleita, ja teoksessa ISS on julkaistu ennen vuotta 1982 julkaisemattomia Meadin kirjoituksia.

ESP *Essays in Social Psychology*. Edited and with an introduction by Mary Jo Deegan. New Brunswick: Transaction Publishers, 2001.

MSS *Mind, Self, and Society from the Standpoint of Social Behaviorist. Works of George Herbert Mead*, vol. 1. Edited and with an introduction by Charles W. Morris. Chicago: The University of Chicago Press, 1934.

MT *Movements of Thought in the Nineteenth Century. Works of George Herbert Mead*, vol. 2. Edited and with an introduction by Merrit H. Moore. Chicago: The University of Chicago Press, 1936.

ISS *The Individual and the Social Self – Unpublished Work of George Herbert Mead*. Edited and with an introduction by David L. Miller. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

PA *The Philosophy of the Act*. Edited and with an introduction by Charles W. Morris in collaboration with John M. Brewster, Albert M. Dunham and David L. Miller. Chicago: The University of Chicago Press, 1938.

PP *The Philosophy of the Present*. Edited and with an introduction by Arthur E. Murphy, prefatory remarks by John Dewey. Chicago: The University of Chicago Press, 1932.

SP *On Social Psychology – Selected Papers*. Edited and with an Introduction by Anselm Strauss. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

SW *Selected Writings – George Herbert Mead*. Edited by Andrew J. Reck. Chicago: The University of Chicago Press, 1964.

Luettelo Meadin julkaisuista

Oheisessa luettelossa on mainittu Meadin kirjoittamat ja hänen elinaikanaan eri aikakauslehdissä ja kokoelmateoksissa ilmestyneet julkaisut. Luettelo on varsin tyhjentävä, ja sen pohjana on käytetty kanadalaisen Brockin yliopiston ylläpitämää ”Mead Project 2.0”-tietokantaa <http://www.brocku.ca/MeadProject/Mead/mead_biblio2.html>, jossa kirjoitukset on uudelleenjulkaistu alkuperäistä sivunumerointia noudattaen.

Kaikkiin alla olevassa luettelossa mainittuihin artikkeleihin ei ole viitattu tässä tutkimuksessa. Osa luettelon kirjoituksista on sisällytetty myös Mead-kokoelmiin. Käyttäessäni artikkeleita lähteinä olen viitannut painettuina ilmestyneiden artikkelien alkuperäisiin julkaisuyhteyksiin ja sivunumeroihin. Kirjoituksen esiintyessä myös jossakin kokoelmateoksessa olen maininnut asiasta viitteessä. Luettelointijärjestys on kronologinen, ja huomionarvoisimmat artikkelit on merkitty tähdellä.

1. ”The relation of art to morality”, *Oberlin Review* 9, 1881, pp. 63–64.
2. ”Charles Lamb”, *Oberlin Review* 10, 1882–1883, pp. 5–16.
3. ”De Quincy”, *Oberlin Review* 10, 1882–1883, pp. 50–52.
4. ”John Locke”, *Oberlin Review* 10, 1882–1883, pp. 217–219.
5. ”Republican persecution”, *The Nation* 39, 1884, pp. 519–520.
6. ”The problem of psychological measurement” [Abstract of a paper read to the second annual meeting of the American Psychological Association], *Proceedings of the American Psychological Association*, pp. 22–23. New York: Macmillan & Co., 1894.
7. ”The Greek mysteries” [Abstract of a paper presented to the Philosophical Society of the University of Michigan in January 1894], *University Record* 3, University of Michigan, 1894, p. 102.
8. ”Herr Lasswitz on energy and epistemology”, *Psychological Review* 1, 1894, pp. 172–175.
9. ”Review of *Die Moderne Energetik in ihrer Bedeutung für die Erkenntniskritik* by Kurd Lasswitz”, *Psychological Review* 1, 1894, pp. 210–213.
10. ”Review of *An Introduction to Comparative Psychology* by C. Lloyd Morgan”, *Psychological Review* 2, 1895, pp. 399–402.
11. ”A theory of emotions from the physiological standpoint” [An abstract of a paper read to the third annual meeting of the American Psychological Association, 1894], *Psychological Review*, 1895, pp. 162–164.
12. ”The relation of play to education”, *University of Chicago Record* 1, 1896, pp. 140–145.
13. ”Some aspects of Greek philosophy”, *University of Chicago Record* 1, 1896, p. 42.
14. ”Review of *Untersuchungen zur Phenomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes* by Dr. G. Class”, *American Journal of Theology* 1, 1897, pp. 789–792.

15. "The child and his environment", *Transactions of the Illinois Society for Child-Study* 3, 1897, pp. 1–11.
16. "The working hypothesis in social reform", *American Journal of Sociology* 5, 1899, pp. 367–371.
17. "Review of *The Psychology of Socialism* by Gustav Le Bon", *American Journal of Sociology* 5, 1899, pp. 404–412.
18. "Suggestions towards a theory of the philosophical disciplines", *Philosophical Review* 9, 1900, pp. 1–17.
19. "Review of *Philosophie des Geldes* by Georg Simmel", *Journal of Political Economy* 9, 1900–1901, pp. 616–619.
20. "A new criticism of Hegelianism: Is it valid?", *American Journal of Theology* 5, 1901, pp. 87–96.
21. "The definition of the psychical". *Decennial Publications of the University of Chicago*, First series, vol. III, pp. 77–112. Chicago: University of Chicago, 1903.*
22. "The basis for a parents' association", *Elementary School Teacher* 4, 1903–1904, pp. 375–391.
23. "Image or Sensation", *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Method* 1, 1904, pp. 604–607.
24. "The relation of psychology and philology", *Psychological Bulletin* 1, 1904, pp. 375–391.
25. "Review of *Du rôle de l'individu dans le déterminisme social* and *Le probleme du déterminisme, déterminisme biologique et déterminisme social* by D. Draghiscesco", *Psychological Bulletin* 2, 1905, pp. 399–405.
26. "Review of *Études sur la sélection chez l'homme* by Paul Jacoby", *Psychological Bulletin* 2, 1905, pp. 407–412.
27. "Science in the high school", *School Review* 14, 1906, pp. 237–249.
28. "The imagination in Wundt's treatment of myth and religion", *Psychological Bulletin* 3, 1906, pp. 393–399.
29. "The teaching of science in college", *Science* 24, 1906, pp. 390–397.
30. "Concerning animal perception", *Psychological Review* 14, 1907, pp. 383–390.
31. "Editorial notes: School system in Chicago", *School Review* 15, 1907, pp. 160–165.
32. "Review of *The Newer Ideals of Peace* by Jane Addams", *American Journal of Sociology* 13, 1907, pp. 121–128.
33. "Review of *L'Evolution créatrice* by Henri Bergson", *Psychological Bulletin* 4, 1907, pp. 379–384.
34. "The relation of imitation to the theory of animal perception" [Abstract of a paper read to the fifteenth annual meeting of the American Psychological Association, 1906], *Psychological Bulletin* 4, 1907, pp. 210–211.
35. "The educational situation in the Chicago public schools", *City Club Bulletin* 1, 1907–1908, pp. 131–138.
36. "Educational aspects of trade schools", *Union Labor Advocate* 8, 1908, pp. 19–20.
37. "The philosophical basis of ethics", *International Journal of Ethics* 18, 1908, pp.

- 311–323.*
38. "The social settlement, its basis and function", *University of Chicago Record* 12, 1907–1908, pp. 108–110.
 39. "Review of *An Introduction to Social Psychology* by William McDougall", *Psychological Bulletin* 5, 1908, pp. 385–391.
 40. "Review of *L'Idéal moderne* by Paul Gaultier", *Psychological Bulletin* 5, 1908, pp. 403–404.
 41. "Editorial notes: Policy statement of the *Elementary School Teacher*", *Elementary School Teacher* 8, 1907–1908, pp. 281–284.
 42. "Editorial notes: Industrial education and trade schools", *Elementary School Teacher* 8, 1907–1908, pp. 402–406.
 43. "Editorial notes: Resolution on industrial training", *Elementary School Teacher* 9, 1908–1909, pp. 156–157.
 44. "Editorial notes: Industrial training", *Elementary School Teacher* 9, 1908–1909, pp. 212–214.
 45. "Industrial education, the working-man, and the school", *Elementary School Teacher* 9, 1908–1909, pp. 369–383.
 46. "Editorial notes: Moral training in the schools", *Elementary School Teacher* 9, 1908–1909, pp. 327–328.
 47. "Editorial notes: The problem of history in elementary school", *Elementary School Teacher* 9, 1908–1909, pp. 433–434.
 48. "Social psychology as counterpart to physiological psychology", *Psychological Bulletin* 6, 1909, pp. 401–408.
 49. "The adjustment of our industry to surplus and unskilled labor", *Proceedings of the National Conference of Charities and Corrections* 34, 1909, pp. 222–225.
 50. "Social consciousness and the consciousness of meaning", *Psychological Bulletin* 7, 1910, pp. 397–405.*
 51. "The psychology of social consciousness implied in instruction", *Science* 31, 1910, pp. 688–693.
 52. "What social objects does psychology presuppose" [Abstract of a paper read to the eighteenth annual meeting of the American Psychological Association, 1909], *Psychological Bulletin* 7, 1910, pp. 52–53.
 53. "What social objects must psychology presuppose?", *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* 7, 1910, pp. 174–180.
 54. "Review of *Social Value – A Study in Economic Theory* by B. M. Anderson Jr.", *Psychological Bulletin* 8, 1911, pp. 432–436.
 55. "Review of *Individualism – Four Lectures on the Significance of Consciousness for Social Relations* by W. Fite", *Psychological Bulletin* 8, 1911, pp. 323–328.
 56. "The mechanism of social consciousness", *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* 9, 1912, pp. 401–406.*
 57. *A report on vocational training in Chicago and in other cities – An analysis of the need for industrial and commercial training in Chicago, a study of present provisions therefor in comparison with such provisions in twenty-nine other cities, together with recommendations as to the best form in which such training may be given in the public school system of Chicago.* Coauthor with Ernest

- A. Wreidt and William J. Bogan. Chicago: City Club of Chicago, 1912.
58. "A report of the Public Education Committee of the City Club of Chicago upon issues involved in the proposed legislation for vocational education in Illinois containing also a suggested draft of a bill and a statement and some discussion of underlying principles". Coauthor with Frank M. Leavitt and Ernest A. Weird. *City Club Bulletin* 5, 1912, pp. 373–383.
 59. "Exhibit of the city club committee on public education", *City Club Bulletin* 5, 1912, pp. 9.
 60. "Probation and politics", *Survey* 27, 1912, pp. 2004–2014.
 61. "Remarks on labor night concerning participation of representatives of labor in the City Club", *City Club Bulletin* 5, 1912, pp. 214–215.
 62. "The social self", *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* 10, 1913, pp. 374–380.*
 63. "A heckling school board and an educational stateswoman", *Survey* 31, 1914, pp. 443–444.
 64. "Natural rights and the theory of the political institution", *Journal of Philosophy* 12, 1915, pp. 141–155.*
 65. "Constitutional and political guarantees", *Philosophical Review* 24, 1915, pp. 193–194. [Summary by W. F. Dodd.]
 66. "The psychological bases of internationalism", *Survey* 33, 1915, pp. 604–607.
 67. "The larger educational bearings of vocational guidance". In: Meyer Bloomfield (ed.), *Readings in Vocational Guidance*, pp. 43–55. Boston: Ginn & Co., 1915.
 68. "Madison: The passage of the University of Wisconsin through the state political agitation of 1914; the survey by William H. Allen and his staff and the legislative fight of 1915, with the indications these offer of the place the state university holds in the community", *Survey* 35, 1915, pp. 349–351 and 354–361.
 69. "A rejoinder", *Survey* 35, 1915, pp. 607 and 610.
 70. "Professor Hoxie and the community", *University of Chicago Magazine* 9, 1916–1917, pp. 114–117.
 71. "The Conscientious Objector", *National Security League, Patriotism through Education Series*, Pamphlet 33. New York, 1917.
 72. "Germany's crisis – Its effect on labor, part I", *Chicago Herald*, July 26, 1917.
 73. "Germany's crisis – Its effect on labor, part II", *Chicago Herald*, July 27, 1917.
 74. "War issues to U. S. forced by Kaiser", *Chicago Herald*, August 2, 1917.
 75. "America's ideals and the war", *Chicago Herald*, August 3, 1917.
 76. "Democracy's issues in the world war", *Chicago Herald*, August 4, 1917.
 77. "Camouflage of the conscientious objector." *New York Times*, December 23, 1917. [See publication 71 "The Conscientious Objector" above.]
 78. "Josiah Royce – A personal impression", *International Journal of Ethics* 27, 1917, pp. 168–170.
 79. "Fitting the education system into the fabric of government", *City Club Bulletin* 10, 1917, pp. 104–108.
 80. "Scientific method and individual thinker". In: John Dewey et al. (eds.), *Creative Intelligence – Essays in the Pragmatic Attitude*, pp. 176–227. New York: Henry Holt & Co., 1917.*

81. "Review of truancy and non-attendance in the Chicago schools by Edith Abbott and Sophonisba P. Breckinridge", *Survey* 38, 1917, pp. 369–370.
82. "The psychology of punitive justice", *American Journal of Sociology* 23, 1918, pp. 577–602.*
83. "Review of *The Nature of Peace and the Terms of Its Perpetuation* by Thorsten Veblen", *Journal of Political Economy* 26, 1918, pp. 752–762.
84. "Mead answers McCormick as to the League of Nations", *Chicago Evening Post*, March 7, 1919.
85. "The league and the community", *Bulletin of the Vocational Supervision League*, April 15, 1919.
86. "A translation of Wundt's *Folk Psychology*", *American Journal of Theology* 23, 1919, pp. 533–536.
87. "Social work, standards of living and the war". *Proceedings of the National Conference of Social Work at the 45th Annual Session held in Kansas City, Missouri, May 15–22, 1918*, 1919, pp. 637–644.
88. "Retiring president's address", *City Club Bulletin* 13, 1920, pp. 94–95.
89. "Idea". In: Shailer Mathews and Gerald Birney Smith (eds.), *A Dictionary of Religion and Ethics*, pp. 215–216. New York: Macmillan & Co., 1921.
90. "Ideal". In: Shailer Mathews and Gerald Birney Smith (eds.), *A Dictionary of Religion and Ethics*, p. 216. New York: Macmillan & Co., 1921.
91. "Individualism". In: Shailer Mathews and Gerald Birney Smith (eds.), *A Dictionary of Religion and Ethics*, p. 222. New York: Macmillan & Co., 1921.
92. "Infinity". In: Shailer Mathews and Gerald Birney Smith (eds.), *A Dictionary of Religion and Ethics*, p. 223. New York: Macmillan & Co., 1921.
93. "Law of Nature, Natural Law". In: Shailer Mathews and Gerald Birney Smith (eds.), *A Dictionary of Religion and Ethics*, pp. 254–255. New York: Macmillan & Co., 1921.
94. "A behavioristic account of the significant symbol", *Journal of Philosophy* 19, 1922, pp. 157–163.*
95. "Scientific method and the moral sciences", *International Journal of Ethics* 33, 1923, pp. 229–247.*
96. "Review of *The Domain of Natural Science* by E. W. Hobson", *Journal of Religion* 4, 1924, pp. 324–327.
97. "Ella Adams Moore", *Bulletin of the Vocational Supervision League*, 1924.
98. "The genesis of the self and social control", *International Journal of Ethics* 35, 1925, pp. 251–277.*
99. "The nature of aesthetic experience", *International Journal of Ethics* 36, 1926, pp. 382–392.*
100. "The objective reality of perspectives". In: Edgar S. Brightman (ed.), *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, pp. 75–85. New York: Longmans & Green, 1926.*
101. "A pragmatic theory of truth". In: "Studies in the Nature of Truth", pp. 65–88. *University of California Publications in Philosophy* 11, 1929.*
102. "Bishop Berkeley and his message", *Journal of Philosophy* 26, 1929, pp. 421–430.

103. "National-mindedness and international-mindedness", *International Journal of Ethics* 39, 1929, pp. 385–407.*
104. "The nature of the past". In: John Coss (ed.), *Essays in Honor of John Dewey*, pp. 235–242. New York: Henry Holt & Co., 1929.*
105. "Mary McDowell", *Neighborhood* 2, 1929, pp. 77–78.
106. "Cooley's contribution to American social thought", *American Journal of Sociology* 35, 1930, pp. 693–706.
107. "Philanthropy from the point of view of ethics". In: Ellsworth Faris, Ferris Laune and Arthur J. Todd (eds.), *Intelligent Philanthropy*, pp. 133–148. Chicago: The University of Chicago Press, 1930.
108. "The Philosophies of Royce, James, and Dewey in their American setting", *International Journal of Ethics* 40, 1930, pp. 211–231.
109. "Dr. A. W. Moore's Philosophy", *University of Chicago Record, New Series*, 17, 1931, pp. 47–49.

Luettelo Meadilta postuumisti julkaistuista kirjoituksista

Alla olevassa luettelossa on mainittu Meadilta hänen kuolemansa jälkeen julkaistut artikkelit ja kokoelmat niiden ilmestymisjärjestyksessä. Tähän päivään asti julkaistujen kirjoitusten lisäksi Meadin jäämistöön kuuluu lähes sata lyhyehköä muistiinpano- ja käsikirjoituskatkelmaa, joita säilytetään Chicagon yliopiston Joseph Regenstein -kirjastossa. Kirjaston kokoelmaan on erikseen luetteloitu muutamia epäperäisiä tekstikatkelmia, joita pidetään opiskelijoiden kirjoittamina.

Painamattomia tai "Mead Project 2.0"-sivustolla julkaisemattomia tekstejä ei ole mainittu eikä käytetty tässä tutkimuksessa. Kokoelmien sisältöä on tarkemmin selostettu johdantoluvussa ja viittausten yhteydessä.

1. *The Philosophy of the Present*. Edited and with an introduction by Arthur E. Murphy, prefatory remarks by John Dewey. Chicago: The University of Chicago Press, 1932.
2. *Mind, Self, and Society from the Perspective of a Social Behaviorist. Works of George Herbert Mead*, vol. 1. Edited and with an introduction by Charles W. Morris. Chicago: The University of Chicago Press, 1934.
3. "The philosophy of John Dewey", *International Journal of Ethics* 46, 1936, pp. 64–81.
4. *Movements of Thought in the Nineteenth Century. Works of George Herbert Mead*, vol. 2. Edited and with an introduction by Merrit H. Moore. Chicago: The University of Chicago Press, 1936.
5. *The Philosophy of the Act*. Edited and with an introduction by Charles W. Morris in collaboration with John M. Brewster, Albert M. Dunham and David L. Miller. Chicago: The University of Chicago Press, 1938.
6. *The Social Psychology of George Herbert Mead*. Edited and with an introduction by Anselm Strauss. Chicago: Chicago University Press, 1956.

7. "Relative space-time and simultaneity". Edited by David L. Miller. *Review of Metaphysics* 17, 1963–1964, pp. 514–535. [Hans Joas on kiistänyt tämän artikkelin alkuperän teoksessaan *G. H. Mead* vuodelta 1985 (s. 235) väittäen, että kyseessä on todennäköisemmin opiskelijoiden muistiinpano kuin Meadin käsikirjoitus.]
8. "Metaphysics". Edited by David L. Miller. *Review of Metaphysics* 17, 1963–1964, pp. 536–556. [Hans Joas on kiistänyt tämän artikkelin alkuperän teoksessaan *G. H. Mead* vuodelta 1985 (s. 235) väittäen, että kyseessä on todennäköisemmin opiskelijoiden muistiinpano kuin Meadin käsikirjoitus.]
9. *George Herbert Mead on Social Psychology*. Edited and with an introduction by Anselm Strauss. Chicago: The University of Chicago Press, 1964. [Uudistettu ja laajennettu painos teoksesta *The Social Psychology of George Herbert Mead*.]
10. *Selected Writings – George Herbert Mead*. Edited by Andrew J. Reck. Chicago: The University of Chicago Press, 1964.
11. "Mead on the child and the school". Edited by Darnell Rucker. *School and Society* 44, 1968, pp. 148–152.
12. *On Social Psychology – Selected Papers*. Edited and with an introduction by Anselm Strauss. Chicago: The University of Chicago Press, 1977. [Toinen painos teoksesta *George Herbert Mead on Social Psychology*.]
13. *The Individual and the Social Self – Unpublished Work of George Herbert Mead*. Edited and with an introduction by David L. Miller. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
14. "George Herbert Mead – An unpublished essay on Royce and James". Edited by Gary A. Cook. *Transactions of the C. S. Peirce Society* 28, 1992, pp. 583–592.
15. "George Herbert Mead – An unpublished essay review of Dewey's *Human Nature and Conduct*". Edited by Gary A. Cook. *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 30, 1994, pp. 374–379.
16. *Play School and Society*. Edited by Mary Jo Deegan. New York: P. Lange, 1999.
17. *Essays in Social Psychology*. Edited by Mary Jo Deegan. New Brunswick: Transaction Books, 2001.

"Mead Project 2.0"-tietokanta

Tietokannan etusivu:

[<http://www.brocku.ca/MeadProject/>](http://www.brocku.ca/MeadProject/).

Mead-bibliografia:

[<https://www.brocku.ca/MeadProject/Mead/mead_biblio2.html>](https://www.brocku.ca/MeadProject/Mead/mead_biblio2.html).

Luettelo Meadia käsittelevästä kirjallisuudesta ja artikkeleista:

[<http://www.brocku.ca/MeadProject/Mead/commentaries4.html>](http://www.brocku.ca/MeadProject/Mead/commentaries4.html).

Meadia käsittelevä kirjallisuus

- Aboulafia, Mitchell, *The Cosmopolitan Self – George Herbert Mead and Continental Philosophy*. Urbana, IL: Illinois University Press, 2001.
- , *The Mediating Self – Mead, Sartre, and Self-Determination*. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1986.
- Aboulafia, Mitchell (ed.), *Philosophy, Social Theory, and the Thought of George Herbert Mead*. Albany, NY: State University of New York Press, 1991.
- Albright, Gary Lewis, *The Concept of Perspective in George Herbert Mead and José Ortega y Gasset*. [Diss.] New York, NY: Columbia University, 1966.
- Baldwin, John D., *George Herbert Mead – Unifying Theory for Sociology*. Newbury Park: Sage, 1989.
- Blumer, Herbert, *George Herbert Mead and Human Conduct*. Edited and introduced by Thomas J. Morrione. Walnut Creek, California: Alta Mira Press, 2004.
- , *Symbolic Interactionism – Perspective and Method*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1969.
- Bourgeois, Patric L. and Sandra B. Rosenthal, *Mead and Merleau-Ponty – Toward a Common Vision*. New York, NY: State University of New York Press, 1991.
- Broyer, John Albin, *The Ethical Theory of George Herbert Mead*. [Diss.] Carbondale, IL: Southern Illinois University, 1967.
- Cook, Gary A., *George Herbert Mead – The Making of a Social Pragmatist*. Urbana, IL: University of Illinois Press, 1993.
- , *The Self as Moral Agent – A Study in the Philosophy of George Herbert Mead*. [Diss.] New Haven, Connecticut: Yale University, Beloit College, 1965.
- Deegan, Mary Jo, *Self, War, and Society – George Herbert Mead's Macrosociology*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, 2008.
- Dewey, John, "Prefatory remarks". In: George H. Mead, *The Philosophy of the Present*, pp. xxxvii–xl. Edited and with an introduction by Arthur E. Murphy. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1932.
- Ekins, Richard, *G. H. Mead – Contributions to a Philosophy of Sociological Knowledge*. [Diss.] University of London, 1978.
- Goff, Tom W., *Marx and Mead – Contributions to a Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- , *Karl Marx and George Herbert Mead – Contributions to a Sociology of Knowledge*. [Diss.] Hamilton, Ontario: McMaster University, 1976.
- Cronk, George Francis, *G. H. Mead on Time and Action*. [Diss.] Carbondale, IL: University of Southern Illinois, 1972.
- Hamilton, Peter (ed.), *George Herbert Mead – Critical Assessments, vol. 1–4*. London: Routledge, 1992.
- Hanson, Karen, *The Self Imagined – Philosophical Reflections on the Social Character of Psyche*. New York, NY: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- Heuberger, Frank, *Problemloses Handeln – Zur Handlungs- und Erkenntnistheorie von George Herbert Mead, Alfred Schütz und Charles Sanders Peirce*. Frankfurt am

- Main: Campus Forschung, 1992.
- Joas, Hans, *Praktische Intersubjektivität – Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
- , *G. H. Mead – A Contemporary Re-Examination of His Thought*. Translated by Raymond Meyer, orig. *Praktische Intersubjektivität*, 1980. Cambridge, Massachusetts: Polity Press, 1985.
- Joas, Hans (hrsg.), *Das Problem der Intersubjektivität – Neuere Beiträge zum Werk G. H. Meads*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- Kang, Wi Jo, *G. H. Mead's Concept of Rationality – A Study of the Use of Symbols and Other Implements*. Approaches to Semiotics, 54. The Hague: Mouton, 1976.
- Miller, David L., *George Herbert Mead – Self, Language, and the World*. Austin, Texas: The University of Texas Press, 1973.
- Muoio, Patricia A., *A Time Focus – A Study in the Relationship between Temporality and Intersubjectivity with Particular Reference to the Works of Maurice Merleau-Ponty and George Herbert Mead*. [Diss.] Ann Arbor, Michican: University Microfilms International, 1986.
- Münst, Filipp, *Die Handlungstheorien von Alfred Schütz und G. H. Mead im Vergleich*. München: Grin Verlag, 2011.
- Natanson, Maurice, *The Social Dynamics of George H. Mead*. Orig. 1956. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.
- Pfuetze, Paul E., *Self, Society, Existence – Human Nature and Dialogue in the Thought of George Herbert Mead and Martin Buber*. New York, NY: Harper and Row Torchbooks, 1961.
- Scheffler, Israel, *Four Pragmatists – A Critical Introduction to Peirce, James, Mead and Dewey*. London: Routledge & Kegan Paul, 1974.
- Schellenberg, James A., *Masters of Social Psychology: Freud, Mead, Lewin and Skinner*. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Silva, Filipe Carreira da, *G. H. Mead – A Critical Introduction*. Cambridge, Massachusetts: Polity Press, 2007.
- , *Mead and Modernity – Science, Selfhood, and Democratic Politics*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2008.
- , *The Cosmopolitan Self – George Herbert Mead and Continental Philosophy*. Urbana, IL: University of Illinois Press, 2001.
- Törmä, Sirpa, *Kasvun mahdollisuus – Kasvuprosessin ja kasvatuksen eettisten perusteiden tarkastelua George Herbert Meadin ja John Deweyn ajattelun avulla*. Acta universitatis Tamperensis, ser. A, vol. 496. Tampere: Tampereen yliopisto, 1996.
- Weckroth, Klaus, *Mustavalkoista sosiaalipsykologiaa*. Tampere: Vastapaino, 1992.
- Westlund, Olle, *S(t)imulating a Social Psychology – G. H. Mead and the Reality of the Social Object*. Acta universitatis Upsaliensis, Studia Sociologica Upsaliensia, 50. Upsala: Upsala University Library, 2003.
- Woolwine, David E., *George Herbert Mead – A Critical Reassessment of his Philosophy and Its Relationship to Symbolic Interaction*. Princeton, New Jersey: University Microfilms International, 1987.

Meadia käsitlevät artikkelit

- Aboulafia, Mitchell, "Habermas and Mead – On universality and individuality". *Constellation* 2, 1995, pp. 93–113.
- , "Was George Herbert Mead a feminist?". *Hypatia* 8, 1993, pp. 145–158.
- Adler, Mortimer J., "The Chicago School". In: John R. Shook (ed.), *The Chicago School of Pragmatism*, vol. 4, pp. 365–381. Bristol: Thoemmes Books, 2000.
- Ahmad, Aqueil, "Globalization, without global consciousness". *Humanity and Society* 27, 2003, pp. 125–142.
- Alger, Janet M. and Steven F. Alger, "Beyond Mead – Symbolic interaction between human and felines". *Society & Animals* 5, 1997, pp. 65–81.
- Allen, Kenneth, "The postmodern self – A theoretical consideration". *Quarterly Journal of Ideology* 20, 1997, pp. 3–22.
- Ames, Van Meter, "Mead and Husserl on the self". *Philosophy and Phenomenological Research* 15, 1955, pp. 320–331.
- , "Zen to Mead". In: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 33, 1959–1960, pp. 27–42.
- Bonk, Ludwig, "Das 'Über-Ich' bei Sigmund Freud und das 'Me' bei George Herbert Mead – Ein Vergleich der wissenschaftlichen Zugänge und der inhaltlichen Quellen". *Soziologenkorrespondenz* 5, 1978, S. 29–66.
- Collins, Randall, "Toward a neo-Meadian sociology of mind". In: Peter Hamilton (ed.), *George Herbert Mead – Critical Assessment*, vol. 4. pp. 297–305. London: Routledge, 1992.
- Cook, Gary Allan, "Whitehead's influence on the thought of G. H. Mead". *Transactions of the C. S. Peirce Society*, vol. 5, 1979, pp. 107–131.
- Dunn, Robert G., "Self, identity and difference – Mead and the poststructuralists". *Sociological Quarterly* 38, 1997, pp. 687–705.
- Edwards, Anne, "An interesting resemblance: Vygotsky, Mead and American pragmatism". In: Harry Daniels et al. (ed.), *The Cambridge Companion to Vygotsky*, pp. 77–100. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Glock, Hans-Johann, "Vygotsky and Mead on the self, meaning and internalisation". *Studies in Soviet Thought*, vol. 31, 1986, pp. 131–148.
- Habermas, Jürgen, "The paradigm shift in Mead". In: M. Aboulafia, *Philosophy, Social Theory, and the Thought of George Herbert Mead*, pp. 137–168. [Originally published in: J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2, 1981]. Albany, NY: State University of New York Press, 1991.
- Hinkle, Gisela J., "Habermas, Mead and rationality", *Symbolic Interaction* 15, 1992, pp. 315–331.
- Hohenester, Birgitta, "Dyadische Einheit – Institutionalisierte Gemeinsamkeit als Grundlage der Ehe im modernen Lebensverlauf". *Sociologia Internationalis* 36, 1998, S. 87–111.
- Holland, Dorothy and William Lachicotte Jr., "Vygotsky, Mead, and the new socio-cultural studies of identity". In: Harry Daniels et al. (ed.), *The Cambridge Companion*

- to *Vygotsky*, pp. 101–135. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Hoover, Michael C., "Adorno and Mead – Toward an interactionist critique of negative dialectics". *Sociological Focus* 19, 1986, pp. 189–204.
- Jung, Matthias, "From Dilthey to Mead and Heidegger – Systematic and historical relations". *Journal of the History of Philosophy*, vol. 33, no. 4, Oct. 1995, pp. 661–677.
- Keith, Heather E., "Feminism and pragmatism – George Herbert Mead's ethics of care". *Transactions of Charles S. Peirce Society*, vol. 35, no. 2, 1999, pp. 328–344.
- Kilpinen, Erkki, "A Neglected classic vindicated – The place of George Herbert Mead in the general tradition of semiotics". *Semiotica* 142, 2002, pp. 1–30.
- , "George H. Mead as an empirically responsible philosopher – 'The Philosophy of the Act' reconsidered". In: F. Thomas Burke and Krzysztof Piotr Skowroński (ed.), *George Herbert Mead in the Twenty-first Century*, foreword by Mitchell Aboulafla, pp. 3–20. Lanham: Lexington Books, 2013.
- , "John Dewey, George Herbert Mead ja pragmatistisen yhteiskuntatieteen ongelmat". Teoksessa: Erkki Kilpinen et al. (toim.), *Pragmatismi filosofiassa ja yhteiskuntatieteissä*, s. 91–132. Helsinki: Gaudeamus, 2008.
- Koczanowicz, Leszek, "G. H. Mead and L. S. Vygotsky on meaning and the self". *Journal of Speculative Philosophy*, vol. 8, issue 4, 1994, pp. 262–276.
- Kuusela, Pekka, "George Herbert Mead – Pragmatismi ja sosiaalipsykologia". Teoksessa: *Sosiaalipsykologian suunnannäyttäjiä*, toim. Vilma Hänninen et al., s. 61–78. Tampere: Vastapaino, 2001.
- Madzia, Roman, "Book review: Filipe Carreira da Silva, G. H. Mead – A Critical Introduction". *Pragmatism Today*, Summer 2011, pp. 155–162.
- Markova, Ivana, "The development of self-consciousness: Baldwin, Mead and Vygotsky". In: James E. Faulconer and Richard N. Williams (ed.) *Reconsidering Psychology*, pp. 151–174. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press 1990.
- Martin, Jack and Alex Gillespie, "A neo-Meadian approach to human agency – Relating the social and the psychological in the ontogenesis of perspective-coordinating persons". *Integrative Psychological and Behavioral Science*, September 2010, vol. 44, issue 3, pp. 252–272.
- McPhail, Clark, "Meadian versus neo-Meadian theories of mind". *Symbolic Interactionism*, vol. 12, 1989, pp. 43–51.
- Miller, David L., "George Herbert Mead". In: *Encyclopedia Americana*, vol. XVIII, pp. 473–474. New York: Grolier, 1967.
- Morris, Charles, "George Herbert Mead". In: *Encyclopædia Britannica*, vol. XV, p. 22. Springfield, Massachusetts: Merriam-Webster Inc., 1967.
- Perinbanayagam, Robert S., "The other in the game – Mead and Wittgenstein on interaction". *Studies in Symbolic Interaction* 28, 2005, pp. 341–353.
- Rochberg-Halton, Eugene, "Mead, market or slaughterhouse". *Symbolic Interaction*, vol. 12, issue 1, 1989, pp. 33–36.
- Rosenthal, Sandra B. and Patrick L. Bourgeois, "Mead and Merleau-Ponty – Meaning, perception and behavior". In: Anna-Theresa Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana* 31. Dordrecht: Kluwer, 1990.
- Ryan, Frank X., "Introduction". In: John R. Shook (ed.), *The Chicago School of Pragmatism*, vol. 4, pp. xi–xxxii. Bristol: Thoemmes Books, 2000.

- Shalin, Dmitri N., "G. H. Mead, socialism, and the progressive agenda". *American Journal of Sociology* 92, no. 4, 1988, pp. 913–951.
- , "G. H. Mead, socialism, and the progressive agenda". In: M. Aboulafia (ed.), *Philosophy, Social Theory, and the Thought of George Herbert Mead*, pp. 21–56. Albany, NY: State University of New York Press, 1991.
- Silva, Filipe Carreira da and Mónica Brito Vieira, "Books and canon building in sociology – The case of Mind, Self, and Society". *Journal of Classical Sociology*, vol. 11, issue 4, 2011, pp. 356–377.
- Tugendhat, Ernst, "Mead – Symbolic interaction and the self". In: Mitchell Aboulafia (ed.), *Philosophy, Social Theory and the Thought of George Herbert Mead*, pp. 169–200. New York: SUNY Press, 1991.
- Valsiner, Jaan and René van der Veer, "On the social nature of human cognition – An analysis of the shared intellectual roots of George Herbert Mead and Lev Vygotsky". *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 18, issue 1, 1988, pp. 117–136.
- Vari-Szilagyi, Ibolya, "G. H. Mead and L. S. Vygotsky on action". *Studies in East European Thought*, vol. 42, issue 2, 1991, pp. 93–121.
- Veer, René van der, "The relation between Vygotsky and Mead reconsidered – A comment on Glock". *Studies in East European Thought*, vol. 34, issues 1–2, 1987, pp. 91–93.
- Wentzel, Harold, "Mead und Parsons – Die emergente Ordnung des sozialen Handelns". In: Hans Joas (hrsg.), *Das Problem der Intersubjektivität – Neuere Beiträge zum Werk G. H. Meads*, S. 26–39. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

Internetissä julkaisut Mead-artikkelit

- Aboulafia, Mitchell, "George Herbert Mead". In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [Originally published 13.4.2008, updated 31.5.2012.] <<http://plato.stanford.edu/entries/mead/>>.
- Cronk George, "George Herbert Mead". In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. [Originally published 20.4.2001, updated 27.6.2005.] <<http://www.iep.utm.edu/mead/>>.

Muut lähteet

Kirjallisuus ja artikkelit

- Abrams, Dominic and Michael A. Hogg, "Social identification, self-categorization and social influence". In: *European Review of Social Psychology*, vol. 1, 1990, pp. 195–228.
- Addams, Jane, *The Newer Ideas of Peace*. New York, NY: The Macmillan & Co., 1907.
- Ahmavaara, Yrjö, *Yhteiskuntakybernetiikka*. Helsinki: Weilin + Göös, 1976.
- Airaksinen, Timo, *Minuuden rakentajat – Filosofinen kirja ihmisestä*. Helsinki: Otava, 1999.
- Adorno, Theodor ja Max Horkheimer, *Valistuksen dialektiikka – Filosofisia sirpaleita*. Suom. Veikko Pietilä, alkut. *Dialektik der Aufklärung – Philosophische Fragmente*, 1947. Tampere: Vastapaino, 2008.
- Allardt, Erik, *Sosiologia I*. Helsinki: WSOY, 1987.
- Ammaniti, Massimo and Vittorio Gallese, *The Birth of Intersubjectivity – Psychodynamics, Neurobiology, and the Self*. Foreword by Allan N. Schore. New York: W. W. Norton & Company Inc., 2014.
- Aristoteles, "Metafysiikka". *Teokset*, osa 6. Suom. Kati Näätsaari, Tuija Jatakari ja Petri Pohjanlehto, selitykset laatinut Simo Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus, 1990.
- , "Nikomakhoksen etiikka". *Teokset*, osa 7. Suomentanut ja selitykset laatinut Simo Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus, 1989.
- , "Sielusta, Pieniä tutkielmia, Eläinten liikkeistä". *Teokset*, osa 5. Suom. Kati Näätsaari, Tuija Jatakari ja Marke Ahonen, selitykset laatineet Juha Sihvola ja Simo Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus, 2006.
- Asch, Solomon E., "Opinions and social pressure". *Scientific American (Readings About the Social Animal)* 193, no. 5, 1955, pp. 17–26.
- Aspelin, Gunnar, *Ajatuksen tiet – Yleinen filosofian historia*. Toinen painos. Porvoo: WSOY, 1977.
- Augustinus, Aurelius, *Tunnustukset*. Suom. Otto Lakka, alkut. *Confessiones*, 379–400. Helsinki: WSOY, 1947.
- Bacon, Francis, "Uusi Atlantis". Suom. Pia Mänttari et al., alkut. *Nova Atlantis*, 1627. Teoksessa: Mikko Lahtinen (toim.), *Matkoja utopiaan*. Vastapaino: Tampere, 2002.
- Barthes, Roland, "The Death of the Author". In: R. Barthes, *Image, Music, Text*, selected and translated by Stephen Heath. New York, NY: Hill and Wang, 1977.
- Beck, Ulrich, *Risikogesellschaft – Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- Becker, Howard S., *Outsiders – Studies in the Sociology of Deviance*. New York: Free Press of Glencoe, 1963.
- Bernstein, Richard, J., *Beyond Objectivism and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.
- Berger, Peter L. ja Thomas Luckmann, *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen – Tiedonsosiologinen tutkielma*. Suom. Vesa Raiskila, alkut. *The Social Construction of Reality – A Treatise in the Sociology of Knowledge*, 1966. Helsinki: Gaudeamus, 1994.

- Bergson, Henri, *L'Évolution créatrice*. Paris: Félix Alcan, 1907.
- Billig, Michael, *Arguing and Thinking – A Rhetorical Approach to Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- , *Ideology and Social Psychology – Extremism, Moderation and Contradiction*. Oxford: Blackwell, 1982.
- Black, Max, *Models and Metaphors – Studies in Language and Philosophy*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1962.
- Blomstedt, Jan, *Vasta-ajattelijoita – Esseitä*. Helsinki: WSOY, 1986.
- Braidotti, Rosi, *Patterns of Dissonance – A Study of Women in Contemporary Philosophy*. Cornwall: Polity Press, 1991.
- Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1874.
- Brightman, Edgar S. (ed.), *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*. New York: Longmans, Green & Co., 1927.
- Buber, Martin *Ich und Du*. 11. durchgesehene Auflage, Orig. 1923, "Nachwort" 1957. Heidelberg: Schneider, 1983.
- , *Minä ja Sinä*. Suom. Jukka Pietilä, alkut. *Ich und Du*, 1923. Helsinki: WSOY, 1993.
- , *Pfade in Utopia – Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*. Orig. 1950. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1985.
- Burke, Peter et al. (ed.), *Advances in Identity Theory and Research*. New York: Kluwer, 2003.
- Burr, Vivien, *An Introduction to Social Constructionism*. London: Routledge, 1995.
- *Sosiaalipsykologisia ihmiskäsityksiä*. Suom. Jyrki Vainonen, alkut. *The Person in Social Psychology*, 2002. Tampere: Vastapaino, 2004.
- , *The Person in Social Psychology*. Hove: Psychology Press, 2002.
- Calvin, William H., *The Ascent of Mind – Ice Age Climates and the Evolution of Intelligence*. New York: Bantam Books, 1991.
- Cangelosi, Angelo and Domenico Parisi (ed.), *Simulating the Evolution of Language*. London: Springer, 2002.
- Caputo, John D., *Radical Hermeneutics – Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1987.
- Carnap, Rudolf, *Logische Syntax der Sprache*. Wien: Springer, 1934.
- Caws, Peter, "Mitä on strukturalismi?". Suom. Kai Kaila, teoksessa: Jaakko Hintikka ja Lauri Routila (toim.), *Filosofian tila ja tulevaisuus*, s. 138–153. Helsinki: Weilin + Göös, 1970.
- Chomsky, Noam, *Syntactic Structures*. The Hague: Mouton, 1957.
- Christiansen, Morten H. and Simon M. Kirby, *Language Evolution*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Christiansen, Morten H., Rick A. C. Dale, Michelle R. Ellefson and Christopher M. Conway, "The role of sequential learning in language evolution – Computational and experimental studies". In: Angelo Cangelosi and Domenico Parisi (ed.), *Simulating the Evolution of Language*, pp. 165–187. London: Springer, 2002.
- Cooley, Charles, *Human Nature and the Social Order*. Revisited edition. [Orig. 1902.] New York: Scribner's, 1922.
- Coss, John (ed.), *Essays in Honor of John Dewey*. New York: Henry Holt & Co., 1929.

- Couch, Carl J., Stanley L. Saxton and Michael A. Katowich (ed.), *Studies in Symbolic Interaction (Supplement 2, Parts A and B: The Iowa School)*. Orig. 1986. London: JAI Press, 1987.
- Craib, Ian, *Psychoanalysis and Social Theory – The Limits of Sociology*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1990.
- Damásio, António R., *Descartes's Error – Emotion, Reason, and the Human Brain*. London: Avon Books, 1995.
- , *Self Comes to Mind – Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books, 2010.
- Danziger, Kurt, "The positivist repudiation of Wundt". *Journal of the History of Behavioural Sciences*, vol. 15, issue 3, July 1979, pp. 205–230.
- D'Arcy, Charles F., *Idealism and Theology – A Study in Presuppositions*. London: Hodder & Stoughton, 1899.
- Darwin, Charles, *Lajien synty luonnollisen valinnan kautta eli luonnon suosimien rotujen säilyminen taistelussa olemassaolosta*. Suom. A. R. Koskimies, alkut. *The Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favored Races in the Struggle of Life*, 1859. Hämeenlinna: Karisto, 1988.
- Dawkins, Richard, *Geenin itsekkyyks*. Suom. Kimmo Pietiläinen, alkut. *The Selfish Gene*, 1976. Helsinki: Art House, 1993.
- Denzin, Norman K., *Symbolic Interactionism and Cultural Studies – The Politics of Interpretation*. Oxford: Basil Blackwell, 1992.
- Derrida, Jacques, *Psyché – Invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.
- , "Violence et métaphysique – Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas". J. Derrida, *L'écriture et la différence*, pp. 117–228, orig. 1964. Paris: Éditions du Seuil, 1967.
- Dewey, John, *The Child and Curriculum – The School and Society*. Introd. by Leonard Carmichael, orig. 1943. Chicago: University of Chicago Press, 1956.
- , *Experience and Nature*. Orig. 1925. Mineola, NY: Dover Publications, Inc., 1958.
- Dewey, John et al. (ed.), *Creative Intelligence – Essays in the Pragmatic Attitude*. New York: Henry Holt and Co., 1917.
- Dilthey, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften*, VII Band. Orig. 1910. Leipzig: Teubner, 1927.
- , *Einleitung in die Geisteswissenschaften – Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Gesammelte Schriften*, I Band. Herausgegeben von Bernhard Groethuysen, Orig. 1883. Leipzig: Teubner, 1923.
- Dunn, Robert G., *Identity Crises – A Social Critique of Postmodernity*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1998.
- Durkheim, Émile, *Le suicide – Étude de sociologie*. Orig. 1897. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.
- Ebbinghaus, Hermann, *Abriss der Psychologie*. Leipzig: Verlag von Veit, 1908.
- , *Über das Gedächtnis – Untersuchungen zur experimentellen Psychologie*. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1885.
- Elliott, Anthony, *Concepts of the Self*. Third Edition. Orig. 2001. Cambridge: Polity Press, 2014.
- Eskola, Antti, "Onko tehtävä väärin saadakseen tietää mikä on totta?" Teoksessa: Klaus Mäkelä (toim.), *Tieteen vapaus ja tutkimuksen etiikka*, s. 165–179. Helsinki: Tammi,

- 1987.
- , *Persoonallisuustyypeistä elämäntapaan – Persoonallisuuden tutkimuksen metodologiaa opetuksia*. Helsinki: WSOY, 1985.
- , *Suomi sullo Pohjola*. Helsinki: Kirjayhtymä, 1968.
- , *Työpäiväkirja*. Helsinki: Hanki ja jää, 1992.
- Faris, Ellsworth (et al.), *Intelligent Philanthropy*. Orig. 1930. Montclair, New Jersey: Patterson Smith, 1969.
- Farr, Robert M., *The Roots of Modern Social Psychology, 1872–1954*. Oxford: Blackwell, 1996.
- Feyerabend, Paul, *Against Method – Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. Orig. 1975. London: Verso, 1988.
- Foucault, Michel, *Dits et écrits I – 1954–1988*. Paris: Gallimard, 1994.
- , *Foucault/Nietzsche*. Suom. Turo-Kimmo Lehtonen ja Jussi Vähämäki, alkut. ”Nietzsche, généalogie, histoire” [1971] ja ”Nietzsche, Freud, Marx” [1965]. Helsinki: Tutkijaliitto, 1998.
- , *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur, et mon frère... Un cas de parricide au XIXe siècle*. Ouvrage collectif. Édité et présenté par Michel Foucault. Paris: Gallimard-Julliard, 1973.
- , *Les mots et les choses – Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.
- , *Naissance de la clinique – Une archéologie de regard médical*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- , ”Qu’est-ce qu’un auteur?” M. Foucault, *Dits et écrits I, 1954–1975*. Paris: Gallimard, 1994.
- , *Surveiller et punir – Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.
- , *Le souci de soi – Histoire de la sexualité, vol. 3*. Paris: Gallimard, 1984.
- , ”What is Enlightenment?” In: Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, pp. 32–50. New York: Pantheon Books, 1984.
- Franks, David D., *Neurosociology – The Nexus Between Neuroscience and Social Psychology*. New York: Springer, 2010.
- Frege, Gottlob, ”Über Sinn und Bedeutung”. Urspr. 1892. In: G. Frege, *Kleine Schriften*, hrsg. von Ignacio Angelelli, S. 143–162. Hildesheim: Georg Olms, 1967.
- Freud, Sigmund, *Johdatus narsismiin ja muita esseitä*. Suom. Mirja Rutanen, alkut. *Zur Einführung des Narzißmus* [1914], *Jenseits des Lustprinzips* [1920], *Das Ich und das Es* [1923], *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose* [1918]. Helsinki: Love Kirjat, 1993.
- , *Johdatus psykoanalyysiin*. Suom. Erkki Puranen, alkut. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* [1915–1917] ja *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* [1932], 3. painos [1. painos 1964]. Jyväskylä: Gummerus, 1981.
- Fromm, Erich, *Pako vapaudesta*. Suom. Markku Lahtela, alkut. *Escape from Freedom*, 1941. Helsinki: Kirjayhtymä, 1976.
- , *Tuhoava ihminen*. Suom. Matti Kannosto, alkut. *The Anatomy of Human Destructiveness*, 1973. Helsinki: Kirjayhtymä, 1976.
- Føllesdal, Dagfinn, ”Husserl’s notion of the noema”. *Journal of Philosophy*, vol. 66, 1969, pp. 680–687.

- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1960.
- Galperin, Pjotr Jakovlevič, *Johdatus psykologiaan*. Suom. Riitta Kauppila ja Klaus Helkama, alkut. *Vvdenije v psihologiju*, 1976. Helsinki: Kansankulttuuri, 1979.
- Garfinkel, Harold, *Studies in Ethnomethodology*. Orig. 1967. Cambridge, Massachusetts: Polity Press, 1984.
- Gergen, Kenneth J., *Relational Being – Beyond Self and Community*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- , "Social psychology as history". *Journal of Personality and Social Psychology* 26 (2) 1973, pp. 309–320.
- , "The social constructionist movement in modern psychology". *American Psychologist*, vol. 40, 1985, pp. 266–275.
- Goffman, Erving, *Arkielämän roolit*. Suom. Erkki Puranen, alkut. *The Presentation of Self in Everyday Life*, 1956. Porvoo: WSOY, 1971.
- , *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction – Fun in Games & Role Distance*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1961.
- , *Forms of Talk*. Oxford: Basil Blackwell, 1981.
- , *Frame Analysis – An Essay on the Organization of Experience*. London: Harper and Row, 1974.
- , *Interaction Ritual – Essays on Face-to-Face Behavior*. Chicago: Aldine, 1967.
- , *Minuuden riistäjät – Tutkielma totaalisista laitoksista*. Suom. Auli Tarkka ja Riikka Suominen, alkut. *Asylums – Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, 1961. Helsinki: Marraskuun liike, 1969.
- , *Stigma – Notes on the Management of Spoiled Identity*. London: Penguin, 1963.
- Grangé, Jean-Christophe, *Purppuravirrat*. Suom. Ville Keynäs, alkut. *Les rivières pourpres*, 1999. Helsinki: WSOY, 1999.
- Grbich, Carol, *Qualitative Research in Health – An Introduction*. Orig. 1999. London: SAGE Publications, 2003.
- Greenspan, Stanley I. and Stuart G. Shanjer, *The First Idea – How Symbols, Language and Intelligence Evolved from Our Primate Ancestors to Modern Humans*. Cambridge, Massachusetts: Da Capo Press, 2004.
- Habermas, Jürgen, *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- , *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- , *Theorie des kommunikativen Handelns – Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- Halbwachs, Maurice, *La mémoire collective*. Paris: PUF, 1950.
- Hankamäki, Jukka, *Dialoginen filosofia – Teoria, metodi ja politiikka*. Helsinki: Yliopistopaino, 2003.
- , *Dialoginen filosofia – Teoria, metodi ja politiikka*. Toinen, ajantasaistettu laitos. Norderstedt: Books on Demand GmbH, 2008.
- , *Enkelirakkaus – Filosofia ja uskonto homoseksuaalisuutena*. Norderstedt: Books on Demand GmbH, 2008.
- , *Filosofia räjähti, tulevaisuus palaa – Vähä katekismus filosofiselle anarkistille*. Helsinki: Like, 2005.

- , *Filosofiset viuhahdukset – Populaarifilosofisia tekstejä sekseistä, vallasta ja filosofisista liikkeistä*. Helsinki: Feenix, 2007.
- , *George Herbert Mead ja symbolinen interaktionismi – Tutkimus minuuden, merkitysten ja yhteiskunnan rakentumisesta*. Norderstedt: Books on Demand GmbH, 2015.
- , *Minä – Minäfilosofioiden filosofiaa*. Helsinki: Yliopistopaino, 1995.
- , *Minän rakentuminen ihmistieteissä*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta 54. Tampere: Tampereen yliopisto, 1994.
- Harré, Rom, *Personal Being – A Theory for Individual Psychology*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.
- , *Social Being – A Theory for Social Psychology*. Oxford: Basil Blackwell, 1979.
- Harré, Rom and Paul F. Secord, *The Explanation of Social Behaviour*. Oxford: Basil Blackwell, 1972.
- Haugeland, John, "Ontological supervenience". *Southern Journal of Philosophy*, vol. 22, Supplement 1, Spring 1984, pp. 1–12.
- , "Weak supervenience". *American Philosophical Quarterly*, vol. 19, January 1982, pp. 93–103.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*. Nachwort von Georg Lukács, Orig. 1807. Frankfurt am Main: Ullstein, 1973.
- Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik* [Vorlesung 1935]. Tübingen: Max Niemeyer, 1953.
- , *Gelassenheit* [Rede am 30. Oktober 1955 in Meßkirch gehalten]. 9. Auflage, urspr. 1959. Pfullingen: Günther Neske, 1988.
- , *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. [Diss.] Tübingen: J. C. B. Mohr, 1916.
- , *Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen, alkut. *Sein und Zeit*, 1927. Tampere: Vastapaino, 2000.
- , *Sein und Zeit*. 13., unveränderte Auflage, urspr. 1927. Tübingen: Max Niemeyer, 1976.
- , *Taideteoksen alkuperä*. Suom. Hannu Sivenius, alkut. "Der Ursprung des Kunstwerkes" [luentoja vuosilta 1935–1936], teoksessa: M. Heidegger, *Holzwege*, 1950, s. 1–74. Helsinki: Taide, 1985.
- , *Was heißt Denken?* [Vorlesungen 1951–1952]. 4. Auflage, urspr. 1954. Tübingen: Max Niemeyer, 1984.
- , *Was ist Metaphysik?* [Vortrag am 24. Juli 1929]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1951.
- Heritage, John, *Harold Garfinkel ja etnometodologia*. Suom. Ilkka Arminen ym., alkut. *Harold Garfinkel and Ethnometodology*, 1984. Gaudeamus: Helsinki, 1996.
- Himmelweit, Hilde T. ja George Gaskell (ed.), *Societal Psychology*. Newbury Park: Sage, 1990.
- Hintikka, Jaakko ja Martin Kusch, *Kieli ja maailma*. Oulu: Pohjoinen, 1988.
- Horkheimer, Max, *Välineellisen järjen kritiikki*. Suom. Olli-Pekka Moisio ja Veikko Pietilä, alkut. *Eclipse of Reason*, 1947. Tampere: Vastapaino, 2008.
- Howe, Jeff, "The rise of crowdsourcing". *The Wired* 14.6.2006.
- Husserl, Edmund, "Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge", *Husserliana*, Band I. Herausgegeben und eingeleitet von Stephan Strasser. Haag: Martinus Nijhoff,

- 1950.
- , *Erfahrung und Urteil – Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hrsg. von Ludwig Landgrebe, urspr. 1939. Hamburg: Claassen, 1948.
- , "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie". *Husserliana*, Band III. Herausgegeben von Walter Biemel, Orig. 1913. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
- , "Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution". *Husserliana*, Band IV. Herausgegeben von Marly Biemel, urspr. 1930. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
- , "Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften." *Husserliana*, Band V. Herausgegeben von Marly Biemel, urspr. 1930. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
- , "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie – Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie". *Husserliana*, Band VI. Hrsg. von Walter Biemel, Orig. 1936. Den Haag: Nijhoff, 1954.
- , *Philosophie als strenge Wissenschaft* [Zuerst erschienen in "Logos" 1/1911]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965.
- , *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Hrsg. von Martin Heidegger. 3. Aufl. [1. Auflage in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Band IX, 1928]. Tübingen: Max Niemeyer, 2000.
- Hämäläinen, Heikki (et al.), *Mieli ja aivot – Kognitiivisen neurotieteen oppikirja*. Turku: Kognitiivisen oppimistieteen tutkimuskeskus, Turun yliopisto, 2006.
- Hänninen, Vilma, "Lev Semjonovitš Vygotski – Tietoisuuden kulttuurihistoriallinen kehitys". Teoksessa: Vilma Hänninen et al. (toim.), *Sosiaalipsykologian suunnannäyttäjiä*, s. 79–103. Tampere: Vastapaino, 2001.
- Jahoda, Gustav, *Crossroads Between Culture and Mind – Continuities and Change in Theories of Human Nature*. New York: Harvester Wheatsheaf, 1992.
- James, William, *Pragmatismi – Uusi nimi eräille vanhoille ajattelutavoille*. Suom. Antti Immonen, Jälkisanat Sami Pihlström, alkut. *Pragmatism – A New Name for Some Old Ways of Thinking*, 1907. Niin & Näin -kirjat. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura, 2008.
- , *The Principles of Psychology*, vol. 1. [Reprinted from original 1890 edition with the same pagination.] New York: Dover Publications, 1950.
- Jung, Carl Gustav, *The Archetypes and the Collective Unconscious*. In: *The Collected Works of C. G. Jung*, vol. 9, orig. *Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten*, 1954. London: Routledge & Kegan Paul, 1968.
- , *Modern Man in Search of a Soul*. Orig. 1933. Oxford: Routledge & Kegan Paul, 2001.
- Jung, Carl Gustav et al., *Symbolit – Piilotajunnan kieli*. Suom. Mirja Rutanen, alkut. *Man and His Symbols*, 1964. Helsinki: Otava, 1992.
- Juntunen, Matti, *Edmund Husserlin filosofia – Fenomenologia ja apodiktisen tieteen idea*. Helsinki: Gaudeamus, 1986.
- Juntunen, Matti ja Lauri Mehtonen, *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*. Jyväskylä: Gum-

- merus, 1977.
- Juti, Riku, *Tiedon filosofia antiikista nykypäivään*. Helsinki: Gaudeamus, 2013.
- Kaila, Eino, ”Filosofian klassillinen näkemys aineellisen ja sielullisen suhteesta”. Teoksessa: Simo Knuuttila ym. (toim.), *Aate ja maailmankuva*, s. 436–456. Helsinki: WSOY, 1979.
- Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe*, Band 10. Hrsg. Wilhelm von Weischedel, Orig. 1790. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- , ”Käytöllisen järjen kritiikki”. Suomentanut sekä johdannolla ja selityksillä varustanut J. E. Salomaa, alkut. *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788. Teoksessa: I. Kant, *Siveysopilliset pääteokset*, s. 163–362. Toinen painos, alkut. 1928. Helsinki: WSOY, 1990.
- , *Puhtaan järjen kritiikki*. Suom. Markus Nikkarla ja Kreetta Ranki, alkut. *Kritik der reinen Vernunft*, 1781 ja 1787. Helsinki: Gaudeamus, 2012.
- , ”Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?”. Teoksessa: *Mitä on valistus?*, s. 76–86. Suom. ja toim. Juha Koivisto, Markku Mäki ja Timo Uusitupa, alkut. ”Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, 1784. Tampere: Vastapaino, 1995.
- Kierkegaard, Søren, *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus*. Suom. Torsti Lehtinen, alkut. *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*, 1846. Helsinki: WSOY, 1993.
- Kim, Jaegwon, *Supervenience and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- , ”‘Strong’ and ‘global’ supervenience revisited”. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 48, issue 2, 1987, pp. 315–326.
- Kockelmans, Joseph J., *On the Truth of Being – Reflections on Heidegger’s Later Philosophy*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1984.
- Koulu, Markku ja Jouko Tuomisto (toim.), *Farmakologia ja toksikologia*. Kuopio: Medicina, 2007.
- Kozulin, Alex, ”Vygotsky in context”. In: L. S. Vygotsky, *Thought and Language*, pp. xi–lvii. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986.
- Krohn, Sven, *Ihminen, luonto ja logos*. Jyväskylä: Gummerus, 1981.
- Kropotkin, Pjotr, *Mutual Aid – A Factor in Evolution*. Orig. 1902. London: Freedom Press, 1987.
- Kuhn, Manford and Thomas S. McPartland, ”An empirical investigation of self-attitudes”. *American Sociological Review*, vol. 19, no. 1, February 1954, pp. 28–76.
- Köhler, Wolfgang, *Die physischen Gestalten in Ruhe und im Stationären Zustand – Eine naturphilosophische Untersuchung*. Braunschweig: Friedrich Vieweg & Sohn Verlag, 1920.
- Lacan, Jacques, *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- , *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.
- Lakoff, George and Mark Johnson, *Metaphors We Live By*. Chicago, IL: Chicago University Press, 1980.
- Lammenranta, Markus, *Tietoteoria*. Helsinki: Gaudeamus, 1993.
- Landgrebe, Ludwig, ”Regions of being and regional ontologies in Husserl’s phenomenology”. In: William McKenna et al. (ed. and transl.), *Apriori and World – European Contribution to Husserl’s Phenomenology*, pp. 132–151. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.
- Lassila, Olli-Pekka, *Vapaa ihminen – Etiikan filosofinen perustelu Jean-Paul Sartren*

- ajattelussa*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 151. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 1987.
- Le Bon, Gustave, *Psychologie des foules*. Orig. 1895. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.
- Leontjev, Aleksei N., *Toiminta, tietoisuus, persoonallisuus*. Suom. Pentti Hakkarainen, alkut. *Dajatel'nost, coznanie, litsnost*, 1977. Helsinki: Kansankulttuuri, 1977.
- Lévi-Strauss, Claude, "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss". In: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
- Levinas, Emmanuel, "Autrement qu'être ou au-delà de l'essence". *Phaenomenologica*, vol. 54. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.
- , *De l'existence à l'existant*. Orig. 1947. Paris: Vrin, 1984.
- , *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Orig. 1930. Paris: Vrin, 1984.
- , *Totalité et infini – Essai sur l'extériorité*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961.
- Lindzey, Gardner (ed.), *The Handbook of Social Psychology*. Vol. 1 and 2. Reading, MA: Addison-Wesley, 1954.
- Malcom, Norman, *Wittgenstein – Muistelma*. Suom. Pentti Polameri, alkuteos *Wittgenstein – A Memoir*, 1954. Helsinki: WSOY, 1990.
- Marcuse, Herbert, *Yksiulotteinen ihminen – Teollisen yhteiskunnan tarkastelua*. Suom. Markku Lahtela, alkut. *One Dimensional Man – Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, 1963. Helsinki: Weilin + Göös, 1969.
- Marx, Karl, *Pääoma – Poliittisen taloustieteen arvostelua, osa 1: Pääoman tuotantoprosessi*. Toim. Friedrich Engels, suom. O. V. Louhivuori et al., alkut. *Das Kapital*, 1867. Helsinki: TA-Tieto, 2013.
- Mathews, Shailer ja Gerald Birney Smith, *A Dictionary of Religion and Ethics*. New York: The Macmillan & Co., 1921.
- Maturana, Humberto, "Biology of self-consciousness". In: Giuseppe Tratteur et al. (ed.), *Consciousness – Distinction and Reflection*, pp. 145–175. Naples: Bibliopolis, 1995.
- McDougall, William, *An Introduction to Social Psychology*. London: Methuen, 1908.
- McRae, Kenneth D., *Conflict and compromise in multilingual societies: Finland*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1997.
- Mehtonen, Lauri: "Teoria ja käytäntö". Teoksessa: Pekka Sundell (toim.), *Keskusteleva filosofia*, s. 98–102. Helsinki: Gaudeamus, 1984.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- , *Le visible et l'invisible – Suivi de notes de travail*. Texte établi par Claude Lefort. Paris: Gallimard, 1964.
- Merton, Robert K., *Social Theory and Social Structure*. Revisited edition, orig. 1949. New York, NY: The Free Press, 1968.
- Milgram, Stanley, *Obedience to Authority – An Experimental View*. New York: Harper & Row, 1974.
- Mills, C. Wright, *Sosiologinen mielikuvitus*. Suom. Antti Karisto, alkut. *Sociological Imagination*, 1959. Helsinki: Yliopistopaino, 1982.
- Minsky, Marvin, *The Society of Mind*. New York: Simon and Schuster, 1988.
- Maurice Natanson, *Edmund Husserl – Philosopher of Infinite Tasks*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

- More, Thomas Sir, *Utopia*. Suom. Marja Itkonen-Kaila, alkut. *De optimo statu reipublicae deque nova insula Utopia*, 1516. Helsinki: WSOY, 1971.
- Moscovici, Serge, *La Psychanalyse, son image, son public*. Paris: Presses universitaires de France, 1961.
- , "The generalized self and mass culture". In: Himmelweit, Hilde T. and George Gaskell (ed.), *Societal Psychology*, pp. 66–91. Newbury Park: Sage, 1990.
- Musolf, Gil Richard, *Structure and Agency in Everyday Life – An Introduction to Social Psychology*. Second Edition. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2003.
- Myllyniemi, Rauni, "Charles Darwin – Tunteiden ja sosiaalisuuden biologia". Teoksessa: *Sosiaalipsykologian suunnannäyttäjiä*, toim. Vilma Hänninen et al., s. 15–34. Tampere: Vastapaino, 2001.
- Mäki-Kulmala, Heikki, *Vastakohdat vai kaksoset? – Tutkimus neuvostomarxismin suhteesta moderniin länsimaiseen rationaalisuuteen*. Acta universitatis Tampensis, 950. Tampere: Tampereen yliopisto, 2003.
- Nietzsche, Friedrich, *Epäjumalten hämärä, eli, Miten vasaralla filosofoidaan*. Suom. Markku Saarinen, alkut. *Götzen-Dämmerung*, 1888. Helsinki: Unio Mystica, 1995.
- , *Moraalin alkuperästä – Pamfletti*. Suom. J. A. Hollo, alkut. *Zur Genealogie der Moral – Eine Streitschrift*, 1887. Helsinki: Otava, 2012.
- Niiniluoto, Ilkka, *Totuuden rakastaminen – Tieteenfilosofisia esseitä*. Helsinki: Otava, 2013.
- Nykysuomen sanakirja, osa 6: Etymologinen sanakirja*. Toim. Kaisa Häkkinen. Helsinki: WSOY, 1987.
- Nykysuomen sanakirja, osa 8: Vierassanojen etymologinen sanakirja*. Kirjoittanut Kalevi Koukkunen. Helsinki: WSOY, 1990.
- Piaget, Jean ja Bärbel Inhelder, *Lapsen psykologia*. Suom. Mirja Rutanen, alkut. *La psychologie de l'enfant*, 1966. Jyväskylä: Gummerus, 1977.
- Pietikäinen, Petteri, "Asiantunteva opas terapiakulttuurin taikapiirissä". *Tieteessä tapahtuu* 5/2005, s. 82–85.
- Pihlström, Sami, "Jälkisanat". Teoksessa: William James, *Pragmatismi – Uusi nimi eräille vanhoille ajattelutavoille*, s. 250–273. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura, 2008.
- Pirttilä-Backman, Anna-Maija ja Kari Vesala (toim.), *Kognitiosta maailmankuvan ulottuvuuksiin*. Helsingin yliopiston sosiaalipsykologian laitoksen tutkimuksia 2, 1994. Helsinki: Helsingin yliopisto, 1994.
- Platon, "Faidon". *Teokset*, osa 3. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava, 1979.
- , "Faidros". *Teokset*, osa 3. Suom. Pentti Saarikoski. Helsinki: Otava, 1979.
- , "Menon". *Teokset*, osa 2. Suom. Marianna Tyni. Helsinki: Otava, 1978.
- , "Timaios". *Teokset*, osa 5. Suom. A. M. Anttila. Helsinki: Otava, 1982.
- , "Valtio". *Teokset*, osa 4. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava, 1981.
- Place, Ullin T., "Token- versus Type-Identity Physicalism". In: *Anthropology and Philosophy*, vol. 3, issue 3, 1999, pp. 21–31.
- Popper, Karl R., *Avoin yhteiskunta ja sen viholliset*. Suom. Paavo Löppönen, alkut. *The Open Society and Its Enemies*, vol. 1 and 2, 1945. Helsinki: Otava, 1974.
- , *Objective Knowledge – An Evolutionary Approach*. Oxford: Oxford University Press, 1972.

- Popper Karl R. and John C. Eccles, *The Self and Its Brain – An Argument for Interactionism*. Berlin: Springer International, 1977.
- Potter, Jonathan and Margaret Wetherell, *Discourse and Social Psychology – Beyond Attitudes and Behaviour*. London: Sage, 1987.
- Putnam, Robert D., *Bowling Alone – The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster, 2000.
- Pyhä Raamattu – Vanha Testamentti, Uusi Testamentti*. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksessaan vuonna 1992 käyttöönotettava suomennos. Mikkeli: Suomen Pipliaseura, 1994.
- Quine, Willard Van Orman, *Word and Object*. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology Press, 1960.
- Rand, Ayn, *Introduction to Objectivist Epistemology – The Second Edition*. Orig. 1967. Ed. Harry Binswanger and Leonard Peikoff. New York, NY: The New American Library, 1990.
- Rauhala, Lauri, *Henkinen ihmisessä*. Helsinki: Yliopistopaino, 1992.
- , *Hermeneuttisen tieteenfilosofian analyyseja ja sovellutuksia*. Helsinki: Yliopistopaino, 2005.
- , *Humanistinen psykologia*. Helsinki: Yliopistopaino, 1990.
- , *Ihminen kulttuurissa – Kulttuuri ihmisessä*. Helsinki: Yliopistopaino, 2005.
- , *Ihmiskäsitys ihmistyössä*. Alkut. 1983. Helsinki: Yliopistopaino, 2005.
- , ”Kokemuksen häiriöt ja sairauden käsite”. *Tieteessä tapahtuu* 6/2009, s. 24–30.
- , ”Maailmankuvan muutos psyykkisissä häiriötiloissa”. Teoksessa: Ilpo Halonen ym. (toim.), *Muutos*, s. 114–132. Helsinki: Suomen Filosofinen Yhdistys, 1990.
- , *Tajunnan itsepuolustus*. Alkut. 1995. Helsinki: Yliopistopaino, 2005.
- Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*. London: Routledge & Kegan Paul, 1983.
- Robinson, William S., ”Epiphenomenalism”. Teoksessa: L. Nadel (ed.), *Encyclopedia of Cognitive Science*, vol. 2, pp. 8–14. London: Nature Publishing Group, 2003.
- Rorty, Richard, *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers, vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Ruokanen, Miikka, *Hermeneutica moderna – Teologinen hermeneutiikka historialliskriittisen raamatuntutkimuksen aikakaudella*. Helsinki: Gaudeamus, 1987.
- Russell, Bertrand, *The Problems of Philosophy*. Orig. 1912. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Saarinen, Esa, *Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxiin*. Toinen painos. Helsinki: WSOY, 1985.
- Sacks, Harvey, *Lectures on Conversation*, vol. I–II. Edited by Gail Jefferson; with an introduction by Emanuel A. Schegloff. Oxford: Blackwell, 1992.
- Salmela, Mikko, *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata*. Helsinki: Otava, 1998.
- Salmi, J. W. ja Edwin Linkomies, *Latinalais-suomalainen sanakirja*. 12. painos. Helsinki: Otava, 1985.
- Salomaa, J. E., *Totuus ja arvo – Filosofinen tutkimus*. Porvoo: WSOY, 1926.
- Santayana, George, *The Life of Reason or the Phases of Human Progress*, 5 vol. Orig. 1905–1906. New York: Schribner’s, 1954.
- Sartre, Jean-Paul, *L’Être et le Néant – Essai d’ontologie phénoménologique*. Orig. 1943. Paris: Gallimard, 1988.

- Satulehto, Markku, *Elämismaailma tieteen perustana – Edmund Husserlin tieteen filosofia*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 33. Tampere: Tampereen yliopisto, 1992.
- Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik – Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. *Gesammelte Werke* 2. Hrsg. Manfred Frings, urspr. 1913–1916. Bern: Francke, 1980.
- , *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. *Gesammelte Werke* 8. Hrsg. Maria Scheler, urspr. 1926. Bern: Francke, 1980.
- Schürmann, Reiner, *La principe d'anarchie – Heidegger et la question de l'agir*. Paris: Seuil, 1982.
- Schütz, Alfred, *Das Problem der Relevanz*. Herausgegeben und erläutert von Richard M. Zaner, mit einer Einleitung von Thomas Luckmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- , *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt – Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Springer, Wien 1932.
- , Sosiaalisen maailman merkitykselliset rakenteet – Johdatus ymmärtävään sosiologiaan. Suom. Veikko Pietilä, Alkuperä. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt – Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, 1932. Tampere: Vastapaino, 2008.
- Schütz, Alfred und Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*. Neuwied-Damstadt: Luchterhand, 1975.
- Sherif, Muzafer (et al.), *Intergroup Conflict and Cooperation – The Robbers Cave Experiment*. Orig. 1954. Norman, Oklahoma: The University Book Exchange, 1961.
- Shook, John R. (ed.), *The Chicago School of Pragmatism*, vol. 4. Bristol: Thoemmes Books, 2000.
- Skinner, B. F., *Behavior of Organisms – An Experimental Analysis*. New York: Appleton-Century, 1938.
- Simmel, Georg, *Soziologie – Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. *Gesamtausgabe*, Band 11, hrsg. von Otthein Rammstedt, urspr. 1908. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- Singer, Peter, *Animal Liberation*. London: Thorsons, 1991.
- Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*. Edited by Knud Haakonssen, orig. 1759. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Sokal, Alan and Jean Bricmont, *Fashionable Nonsense – Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*. Picador: New York, 1998.
- Stegmüller, Wolfgang, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, I Band. 5. Auflage. Stuttgart: Körner, 1975.
- Strauss, Anselm L., *Negotiations: Varieties, Contexts, Processes, and Social Order*. San Francisco, CA: Jossey Bass Publishers, 1980.
- Strube, Michael J., "What did Triplett really find? – A contemporary analysis of the first experiment in social psychology". In: *American Journal of Psychology* 118, 2005, pp. 271–286.
- Stryker, Sheldon, *Symbolic Interactionism – A Social Structural Version*. Caldwell, NJ: Blackburn Press, 1980.
- Stryker, Sheldon and Kevin D. Vryan. "The symbolic interactionist frame". In: John DeLamater (ed.), *Handbook of Social Psychology*, pp. 3–28. New York: Kluwer, 2003.

- Stumpf, Carl, *Tonpsychologie. Erster Band*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1883.
- , *Tonpsychologie. Zweiter Band*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1890.
- , "William James nach seinen Briefen: Leben – Charakter – Lehre". Im: *Kant-Studien* 32 (1–2), 1927, S. 205–241.
- Stålström, Olli, *Homoseksuaalisuuden sairausleiman loppu*. Helsinki: Gaudeamus, 1997.
- Suomen sanojen alkuperä – Etymologinen sanakirja, osat 1–3*. Toim. Erkki Itkonen et al. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura ja Kotimaisten kielten tutkimuskeskus, 1992–2000.
- Tajfel, Henri, *Human Groups and Social Categories – Studies in Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- , "Social identity and intergroup behaviour". *Social Science Information*, vol. 13, 1974, pp. 65–93.
- Triplett, Norman, "The dynamogenic factors in pacemaking and competition". *American Journal of Psychology* 9, 1898, s. 507–533.
- Tuomela, Raimo, "Toiminnan teorian sosiaalinen dimensio". Teoksessa: *Ajatus 46 – Suomen Filosofisen Yhdistyksen vuosikirja 1989*, s. 60–75. Helsinki: Suomen Filosofinen Yhdistys, 1989.
- Turing, Alan, "Computing machinery and intelligence". *Mind* 59, 1950, pp. 433–460.
- Turner, John et al., *Rediscovering the Social Group – A Self-Categorization Theory*. Oxford: Blackwell, 1987.
- Veresov, Nikolaj, "Marxist and non-Marxist aspects of the cultural-historical psychology of L. S. Vygotsky". In: *Outlines – Critical Social Studies*, 2005, 7, No. 1, pp. 31–50.
- Vesala, Kari Mikko, "Mead's theory of symbolic interaction – Taking and rejecting principals as socially embedded agency". *Draft*.
- , *Pienyrittäjien kontrollipremissit – Sosiaalipsykologinen tarkastelu*. Acta psychologica Fennica, 5, Soveltavan psykologian monografioita. Helsinki: Suomen psykologinen seura, 1992.
- , "Toimijuuden kehykset ja relationaalinen sosiaalipsykologia". Teoksessa: Anja Lahikainen et al. (toim.), *Sosiaalipsykologian sukupolvet*, s. 179–197. Tampere: Vastapaino, 2012.
- Vygotski, Lev Semjonovitš, *Ajattelu ja kieli*. Suom. Klaus Helkama ja Anja Koski-Jännes, alkut. *Myshlenie i rech*, 1931. Helsinki: Weilin + Göös, 1982.
- Vygotsky, L. S., *Mind in Society – The Development of Higher Psychological Processes*. Ed. by Michael Cole et al. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.
- Watson, John B., *Behaviorism*. Revised edition, orig. 1924. Chicago: University of Chicago Press, 1930.
- , "John Broadus Watson". In: Carl A. Murchison (ed.), *A History of Psychology in Autobiography*, vol. 3, pp. 271–281. Worcester, Mass.: Clark University Press, 1936.
- Weber, Max, "Wissenschaft als Beruf". In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 534–555. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1922.
- Weckroth, Klaus, *Muisti ja muistaminen – Tutkimus muistitoiminnan psykologisesta rakenteesta*. Tampereen yliopiston sosiologian ja sosiaalipsykologian laitoksen tutkimuksia 44. Tampere: Tampereen yliopisto, 1981.
- , *Toiminnan psykologia*. Helsinki: Hanki ja jää, 1988.
- Weedon, Chris, *Feminist Practice and Poststructural Theory*. Oxford: Blackwell, 1987.

- Whitehead, Alfred North, *The Concept of Nature – The Turner Lectures Delivered in the Trinity College November 1919*. Orig. 1920. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- , *Process and Reality – An Essay in Cosmology – Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927–1928*. Cambridge: Cambridge University Press, 1929.
- , *Science and the Modern World*. Orig. 1925. Cambridge: Cambridge University Press, 1938.
- Wittgenstein, Ludwig, *Filosofisia tutkimuksia*. Suom. Heikki Nyman, alkut. *Philosophische Untersuchungen*, 1953. Helsinki: WSOY, 1981.
- , *Tractatus Logico-Philosophicus eli Loogis-filosofinen tutkielma*. Suom. Heikki Nyman, saatesanat G. H. von Wright, alkut. *Logisch-Philosophische Abhandlung*, 1918. Helsinki: WSOY, 1984.
- Wright, Georg Henrik von, *Ajatus ja julistus*. Suom. Jussi Aro, alkut. *Tanke och förkunnelse*, 1955. Helsinki: WSOY, 1989.
- , *Explanation and Understanding*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1971.
- , *Humanismi elämänasenteena*. Suom. Kai Kaila, alkut. *Humanismen som livshållning och andra essayer*, 1978. Helsinki: Otava, 1981.
- , *Logiikka, filosofia ja kieli*. Suom. Jaakko Hintikka ja Tauno Nyberg, alkut. *Logik, filosofi och språk*, 1957. Helsinki: Otava, 1982.
- , *Minervan pöllö – Esseitä vuosilta 1987–1991*. Helsinki: Otava, 1992.
- , ”Saatesanat”. Teoksessa: L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus eli Loogis-filosofinen tutkielma*, s. ix–xii. Helsinki: WSOY, 1984.
- , *Tiede ja ihmisjärki – Suunnistusyritys*. Suom. Anto Leikola, alkut. *Vetenskapen och förnuftet*, 1986. Helsinki: Otava, 1987.
- Wundt, Wilhelm, *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung*. Leipzig: Winter, 1862.
- , *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. Orig. 1874. Leipzig: Engelmann, 1923.
- , *Völkerpsychologie – Eine Untersuchung der Entwicklungsgeschichte von Sprache, Mythos und Sitte*. 10 Bände. Leipzig: Engelmann, 1900–1920.
- Žižek, Slavoj, *Ideologian ylevä objekti*. Suom. Janne Kurki ja Heikki Kujansivu, alkut. *The Sublime Object of Ideology*, 1989. Vantaa: Apeiron, 2011.

Lehdet

Lehdet, joita ei ole mainittu Meadin artikkeleiden tai muiden lähteiden luettelossa.

Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, 1859–1890.

Nature, 2008.

It-viikko, 2008.

Internet-sivut

Chicagon yliopiston Internet-sivut: <<http://www.uchicago.edu/>>.

Harvardin yliopiston Internet-sivut: <<http://www.harvard.edu/>>.

Luennot

Eskola, Antti, Vilma Hänninen, Mirja Tolkki-Nikkonen ja Klaus Weckroth, ”Sosiaali-psykologian teoriaperinteet”. Luentosarja, Tampereen yliopisto, 1990.

Ilmoniemi, Risto, ”Aivojen rakenne ja toiminta”. Luentosarja, Teknillinen korkeakoulu ja Helsingin yliopistollinen keskussairaala, 2001.

LIITE

Kronologia

Tässä kronologiassa luetellaan G. H. Meadin elämän ja symbolisen interaktionismin sekä niitä lähellä olevien teoriaperinteiden tärkeimpiä tapahtumia ja leikkauskohtia. Tutkimustraditioiden muutoksiin liittyvät vuosiluvut eivät ole tarkoitettut täsmällisiksi vaan jäävät väistämättä summittaisiksi, sillä symbolisen interaktionismin sisällä tapahtuneet muutokset eivät ole olleet tiettyjä tapahtumia, kuten teosten ilmestymisiä, lukuun ottamatta tarkkarajaisia tai kumousmaisia. Sen sijaan kyse on ollut kumuloituvasta kehityksestä, jossa tosin on esiintynyt konjunktoureja: trendimäisiä nousu- ja laskukausia sekä suosionvaihteluja.

Symboliseen interaktionismiin liittyvän teorian historian syntymistä itseään voidaan pitää omaehtoisena tapahtumana sosiologisen ja psykologisen ajattelun piirissä, sillä tutkimustraditio kehittyi omalle perustalleen ja oikeutti sosiaalipsykologian syntyä. Tätä kautta on tullut mahdolliseksi väittää, että myös sosiaalipsykologia syntyi pitkälti omista intresseistään, metodeistaan ja kiinnostuksen aiheistaan sekä ontologisista hypoteeseista, joista 'yleistyneen toisen' edellyttäminen antaa esimerkin. Symbolinen interaktionismi on vaikuttanut moniin sitä lähellä oleviin teorioihin etenkin sosiologisen sosiaalipsykologian piirissä ja laadullisen ihmistutkimuksen sisällä, joten luettelossa viitataan myös perinteen ulkopuolelle kuuluviin ajatussuuntiin.

- 1863 George H. Mead syntyi 27. helmikuuta Massachusettsin South Hadleyssa.
- 1879 Opiskeli Oberlin Collegessa Ohiossa.
- 1883 Suoritti Bachelor of Arts -tutkinnon Oberlin Collegessa.
- 1883–7 Työskenteli rautatieyhtiön palveluksessa.
- 1887 Kirjoittautui Harvardin yliopistoon ja sai vaikutteita Josiah Roycelta, William Jamesilta ja George H. Palmerilta.
- 1888 Suoritti Master of Arts -tutkinnon ja matkusti Leipzigiin, jossa toimi Wilhelm Wundtin oppilaana.
- 1889 Siirtyi Berliinin yliopistoon, jossa toimi Wilhelm Diltheyn ja Hermann Ebbinghousen oppilaana.
- 1891 Palasi Yhdysvaltojen Ann Arboriin, jossa hän opetti Michicanin yliopistossa.

- 1894 Siirtyi Chicagon yliopistoon John Dewey'ä seuraten ja toimi vuoteen 1902 hänen assistenttinaan.
- 1902 Toimi Chicagon yliopistossa apulaisprofessorina vuoteen 1907.
- 1907–31 Toimi filosofian professorina Chicagon yliopistossa muotoillen merkityksen-teoriansa, minäkonseptionsa ja yhteiskuntanäkemyksensä pääpiirteet. Meadin ajatukset levisivät filosofiasta sosiaalitieteiden suuntaan luennoitsijan nauttiessa huomattavaa mainetta yliopistossa. Mead osallistui alusta pitäen myös kaupunkipolitiikkaan ja aktivoitui valtakunnallisesti ensimmäisen maailmansodan aikana, jolloin hän kannatti presidentti Woodrow Wilsonin ulkopolitiikkaa sekä vaati Yhdysvaltojen liittymistä sotaan rauhantahtoisista syistä.
- Viimeisinä vuosinaan Mead luonnosteli naturalistista kokonaisteoriaa, jossa hän pyrki yhdistelemään merkityksenteoriansa ja minäkonseptionsa pääpiirteitä historianfilosofiaan ja yhteiskuntapolitiikkaan tavoitteenaan synteesinomainen maailmanselitys. Mead yhdisteli Wundtilta nuoruudessaan saamiaan empiristisiä ihanteita ja Diltheyltä omaksumiaan hermeneuttisia vaikutteita vasemmistohegeliläisyyteen. Keskeisiksi muodostuivat alkuvaiheen käsitteiden *'self'*, *'I'*, *'me'* ja *'the generalized other'* lisäksi identifikaatioon liittyvä *'role'*, historianfilosofinen *'present'* ja toimijuuden teoriaa myöhemmin kiinnostanut *'act'*.
- 1931 Mead kuoli 26. huhtikuuta Chicagossa 68 vuoden iässä sairauskohtaukseen julkaistuaan toista sataa artikkelia ja jättäen jälkeensä luonnoksia ja muistiinpanoja.
- 1930–40 Pragmatismi menetti asemansa nousussa olleelle loogiselle empirismille 1930-luvulla, jolloin varhainen meadiläisyys pysyi hengissä lähinnä Meadin oppilaina toimineiden Herbert Blumerin, David L. Millerin ja Charles W. Morrisin toimittaessa Meadin kirjoituksia teoksiksi.
- 1932 Meadin vuonna 1931 valmiiksi viimeistelemä teos *The Philosophy of the Present* ilmestyi postuumisti.
- 1934 Kokoelman *Works of George Herbert Mead* ensimmäinen osa *Mind, Self, and Society* ilmestyi.
- 1936 Kokoelman *Works of George Herbert Mead* toinen osa *Movements of Thought in the Nineteenth Century* ilmestyi.
- 1937 Herbert Blumer otti käyttöön symbolisen interaktionismin käsitteen.
- 1938 Ilmestyi Mead-kokoelma *The Philosophy of the Act*.
- 1940–50 Suvantovaiheen ajanjakso Mead-kiinnostuksessa. Empirismin kukoistuskausi yhteiskuntatieteissä. Meadista oltiin kiinnostuneita lähinnä filosofiassa, mistä

näyttöä antoi Alfred Schütz in oppilaana toiminut ja Husserl-tutkijana Yhdysvalloissa kunnostautunut Maurice Natanson teoksellaan *The Social Dynamics of George H. Mead* vuodelta 1956.

- 1950–60 Post- tai jälkimeadiläinen ajanjakso alkaa hiljaiselon jälkeen. Meadin ajatukset saivat ensinnä huomiota Herbert Blumerin Chicagoon perustaman symbolisen interaktionismin piirissä luoden pohjaa representationistiselle tavalle ymmärtää minuus ja vuorovaikutus sekä perustaen siten sosiologista sosiaalipsykologiaa. Chicagon koulukunnan muotoutumista tehosti myös Erving Goffmanin Chicagon yliopistossa luoma rooliteoreettinen ajattelu. Iowalainen Manford H. Kuhn työryhmineen kiinnostui Meadista empiirisen ja kvantitatiivisen identiteettitutkimuksen kannalta.
- 1966 Peter L. Berger ja Thomas Luckmann ilmoittivat teoksessaan *The Social Construction of Reality* käyttäneensä keskeisiä käsitteitään samassa merkityksessä kuin Mead tunnustaen sosiaalisen konstruktionismin lainaavan symboliselta interaktionismilta. Teoksen tiedonsosiologista tarkastelutapaa on jatkanut myöhemmin muiden muassa Tom W. Goff teoksellaan *Marx and Mead – Contributions to a Sociology of Knowledge* vuodelta 1980.
- 1969 Herbert Blumer julkaisi esseistä koostuvan teoksensa *Symbolic Interactionism – Perspective and Method*, jonka yhteenvedoluvussa hän esitteli symbolisen interaktionismin ja viitekehyyksellisen metodologisen ajattelunsa pääpiirteet. Viitekehyyksellinen selittäminen ei tukeutunut suoraan kausalismiin eikä intentionaaliseen teleologiaan vaan näkemykseen, että toimija ottaa huomioon sosiaalisia seikkoja ja mukauttaa toimintaansa ympäristön viitekehyykseen. Chicagolainen symbolisen interaktionismin tulkinta alettiin tuntea blumerilaisena koulukuntana, vaikka Blumerin tarkoituksena oli välttää paradigmaattisuutta.
- 1970–80 Jälkimeadiläinen ajattelu alettiin tunnustaa sosiaalipsykologiassa. Tullessaan paikannetuksi blumerilaiseen viitekehyykselliseen toiminnan selittämiseen jälkimeadiläisyys miellettiin kuitenkin empiristisen metodologian valtavirrasta *poikkeavaksi* ajatteluksi, vaikka tieteenfilosofisesti katsoen yleistyneen toisen käsite olisikin muodostanut (sekä ontologisesti että representationaalisesti ymmärrettynä) vahvan tuen koko tieteenalan oikeuttamiselle. Postmeadiläisestä ajattelusta olisi voitu löytää vastauksia myös sosiaalipsykologian tutkimuskohteista ja menetelmistä käytyyn ”kriisikeskusteluun”. 1970- ja 1980-lukuja leimasivat uusmarxilaiset ihanteet, joihin jälkimeadiläistä sosiaalisuuspainotteista ihmis-kuvaa yhdisteltiin, tosin historiallisesti epäkoherentilla tavalla.
- 1980 Hans Joas julkaisi teoksensa *Praktische Intersubjektivität – Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead*, josta tuli standardin asettaja historialliselle Meadluennalle. Sheldon Stryker julkaisi teoksen *Symbolic Interactionism – A Social Structural Version*, jossa hän esitteli ”iowalaisena” tunnetuksi tulleen tulkinnan Meadin teorioille. Tämä myös kognitivistisena ja strukturalistisena pidetty ajat-

telutapa, jossa Meadin perusaksioomia antauduttiin testaamaan kokeellisesti, muodosti edelleen individualistisen ja kvantitatiivisen vastapoolin blumerilaiselle sosiologiselle sosiaalipsykologialle.

- 1981 Jürgen Habermas julkaisi pääteoksensa *Theorie des kommunikativen Handelns*, jonka toisen osan ensimmäisen luvun (luku V ”Der Paradigmenwechsel bei Mead und Durkheim: Von der Zwecktätigkeit zum kommunikativen Handeln”) hän kirjoitti jälkimeadiläisen symbolisen interaktionismin pohjalta. Filosofian piirissä Mead alettiin yhdistää kommunikaatioteorioihin ja vasemmistoliberaalina tunnetun demokratiaihanteensa osalta myös Frankfurtin koulukunnan yhteiskuntateorioihin. Meadia elvytti filosofian piirissä uuspragmatismien nousu jälkiwittgensteinilaisen ajattelun myötä. Vaikka Meadin kielifilosofialla olisi voinut olla yhtä suuri vaikutus diskurssianalyysin tuottamaan kielelliseen kumoukseen kuin hänen minäkonseptiollaan olisi ollut kriisikeskusteluun, merkille pantavaa on, että Meadin anti sosiaalipsykologialle syntyi koko ajan valtavirran sosiaalipsykologian ulkopuolella, lähitieteiden piirissä. Vieroksuntaa voi selittää se, että Meadia pidettiin ensisijaisesti filosofina.
- 1980–90 Meadia yhdistettiin ja rinnastettiin fenomenologisiin havainnonfilosofeihin esimerkiksi Mitchell Aboulafian teoksessa *The Mediating Self – Mead, Sartre, and Self-Determination* (1986) ja Sandra B. Rosenthalin sekä Patric L. Bourgeoisin kirjassa *Mead and Merleau-Ponty* (1991). Psykologiassa Meadin vertailuparina toimi usein Lev Vygotski ja sosiaalipsykologisessa ryhmätutkimuksessa Henri Tajfel, vaikka molempien historiallinen suhde Meadiin jäi erittäin etäiseksi. Analogioiden ja sovellutusten laveneminen kertoo kuitenkin hyväksytyksi tulemisesta sekä filosofiassa että sosiaalipsykologiassa.
- 1989 Clarck McPhail alkaa käyttää uusmeadiläisyyden (*neo-Meadian*) käsitettä kriisikeskustelun ja kielellisen kumouksen (diskurssianalyysi) jälkeisestä Meadluennasta. Sosiologisen sosiaalipsykologian mukainen blumerilainen representationismi, konstruktionismi ja relationaalinen ajattelu alkavat periä voiton iowalaisesta tulkinnasta, jota olivat edustaneet Strykerin ohella Manford H. Kuhn ja Carl J. Couch. Meadilaisten käsitteiden operationaalistaminen kvantitatiivista testaamista varten osoittautui ongelmalliseksi pyrkiessään todistamaan asioita, jotka ovat perimmältään ei-todistuvia. Siirtyminen ontologisesta ajattelusta ja individualismista sosiaalipsykologian tutkimuskohteen käsittämiseen relationaalisesti diskursseiksi tai vuorovaikutussuhteiksi osoittautui kuitenkin riittämättömäksi laiminlyödessään yksilöiden asemaa.
- 1992 Iowan koulukunnasta lähtöisin oleva Norman K. Denzin julkaisi teoksensa *Symbolic Interactionism and Cultural Studies*, jossa hän muun muassa yhdisti goffmanilaista rooliteoriaa blumerilaiseen viitekehykselliseen Mead-tulkintaan. Denzin tunnustettiin työstään kahdella Mead-palkinnolla. Uusmeadilaista viitekehyksellistä toiminnan selitysmallia vertailtiin parsonsilaiseen funktionalismiin ja garfinkeliläiseen etnometodologiaan, jossa sosiaalisesti konstruoituneet

normit ja rationaalisuuskäsitykset voitiin paljastaa valistuneella rikkomisella. Meadin ajatusten leviäminen metodologisen ajattelun ja teorianmuodostuksen sekä kulttuurientutkimuksen piiriin on yksi syy, joka antaa aiheen puhua, ei enää jälki-, vaan *uusmeadiläisestä* ajattelusta.

Denzin myös jaotteli teoksessaan symbolisen interaktionismin perinteen kuuteen aikakauteen, jotka ovat kaanonin aika (1890–1932), empiiris-teoreettinen kausi (1933–1950), siirtymävaihe uusine teksteineen (1951–1962), kritiikin ja käymisen aikakausi (1963–1970), etnografian kausi (1971–1980) ja moninaisuuden sekä uuden teorian aika (1981–1990). Oma jaotteluni tämän tutkimuksen sivulla 19 *ei* noudattele Denzinin nyt jo neljännesvuosisadan taikaista jaottelua, josta puuttuvat viimeisimmät kehitysvaiheet (kuten relationaalinen ajattelu ja toimijuuden teoria) ja kulttuurientutkimuksesta tunnetulle ”etnografialle” annettiin liian korostunut asema sosiaalipsykologiaa hallinneen kriisikeskustelun ja kielellisen kumouksen ohii.

Suomessa uusmeadiläinen ajattelu ja symbolinen interaktionismi elivät eritoten tamperelaisessa sosiaalipsykologiassa, jonka piirissä Klaus Weckroth julkaisi teoksensa *Toiminnan psykologia* (1988) jatkoksi Meadia käsittelevän väitöskirjan *Mustavalkoista sosiaalipsykologiaa* (1992).

1996 Robert M. Farr omisti sosiaalipsykologian pienoishistoriassaan *The Roots of Modern Social Psychology, 1872–1954* kokonaisen luvun Meadille, mikä kertoi meadiläisen ja uusmeadiläisen ajattelun kanonisoitumisesta. Toisaalta epäselväksi tämäntapaisessa jälkikäetulkinnassa jäi, legitimoitiinko Meadilla sosiaalipsykologian muodostumista vai haluttiinko oikeuttaa Meadia itseään korostamalla hänen asemaansa sosiaalipsykologian klassikkona. Nähdäkseni molemminsuuntainen ajatuskulku on mahdollinen ja ilmeinen. Kivi, jonka rakentajat hylkäsivät, oli tullut kulmakiveksi.

2003 Gil Richard Musolf julkaisi teoksensa *Structure and Agency in Everyday Life* toisen edition, jossa hän hyödynsi Goffmanin teoriaa rooleista ja instituutioista, Jamesin näkemyksiä sosialisatiosta, Deweyn ideoita kasvatuksesta ja Meadin ajatuksia sosiaalisista objekteista toimijuuden teorian kehittelyssä. Toimijuuden teoriasta tuli diskurssianalyysin, konstruktionismin, representationismin ja post-modernismin vuosien jälkeisenä aikana uusia suuntia etsivä ajattelutapa sosiaalipsykologiassa.

Filosofisesti katsoen ongelmalliseksi muodostui kuitenkin se, että vaikka enää ei korostettukaan *rakenteiden olemassaoloa*, ei täysin tunnustettu myöskään *yksilöiden olemassaolon* merkitystä, ja sikäli kyseinen lähestymistapa jäi edelleen yksipuoliseksi. Kokonaan toisentyypistä otetta edusti Filipe Carreira da Silva samana vuonna Cambridgessa tarkastetussa väitöskirjassaan *In Dialogue with Modern Times – The Social and Political Thought of G. H. Mead*, joka edusti huolellista ja perusteellista mutta voittopuolisesti pelkästään antikvaaris-eksegeettistä lähilukua. Tarve sekä historiallisesti paikkaansa pitävään että systeemiteoreettiseen ja nykyisen sosiaalipsykologian tilaa myös metatasolta arvioivaan synteesiin oli tullut ajankohtaiseksi.

2009 Yltiökonstruktivistina tunnetuksi tullut Kenneth J. Gergen esitteli prosessuaalisen ajattelun ohjelmanjulistuksensa teoksessaan *Relational Being – Beyond Self and Community*. Gergen oli jo parikymmentä vuotta aiemmin katsonut, että sosiaaliseen konstruktionismiin vaikuttivat muutamien perinteisten ajattelutapojen ohella nimenomaan symbolinen interaktionismi ja etnometodologia. Sofistikoituneisuudestaan huolimatta Gergenin relationaalinen sosiaalipsykologia osoittautui yksipuoliseksi ja epätydyttäväksi painottaessaan ”anti-essentialismille” ja ”anti-ontologialle” tyypillisesti *pelkkiä* sosiaalisia suhteita.

2010- Uusmeadiläisen ajattelun kärjeksi oli asettunut toimijuuden teoria.

2015 Tässä työssä uusmeadilaista toimijuuden teoriaa täydennetään ja tasapainotetaan yksilön käsitteen ja ontologisen olemassaolon paremmalla huomioon ottamisella (erotuksena sosiaalisesta ontologiasta). Pyrkimyksenä on Lauri Rauhalan holistista ihmiskäsitystä soveltaen täydentää Meadin minuus-konstellaatiota niin, että toimijuuden teoriassa otettaisiin huomioon yksilöiden asema voluntaristisina valintojen tekijöinä ja moraalisubjekteina. Meadin luenta Rauhalan tarjoamassa perspektiivissä tarjoaa tällöin hermeneuttisen reflektio-pisteen historialliselle arvioinnille.

Tavoitteena on palauttaa subjektiminuudelle se tärkeä asema, joka sillä oli myös Meadille itselleen minäkonseptionsa osana. Tasapainotuksella voidaan tuottaa synteesi, johon Mead itse pyrki halutessaan ylittää yksilöllisen ja yhteisöllisen, subjektiminuuden ja objektiminuuden sekä individualismin ja kollektivismin kahtiajaot. Koska kahtiajaot ovat objektivoinnin loogisia tuotteita, ratkaisuksi purevat olemusajattelun hylkääminen, minuudesta maailmaan suuntautuva toiminnallinen asennoituminen ja siirtyminen pitämään minuutta dialogisesti koostuvana. Tämä merkitsee – paitsi toimijasubjektin vapauden ja aktiivisuuden alleviivaamista – toisaalta myös sen tunnustamista, että jokaisessa ihmisessä on paljon toista ja toisessa itseä. Me olemme symboliedustuksena läsnä toistemme tajunnassa, ja sen vuoksi toisen hyväksyminen on perimmältään itsen hyväksymistä, kun taas toisen kieltäminen on myös omassa itsessä olevan toiseuden kiistämistä.

Vaikka edellä sanottu saattaa kuulostaa perinteisen subjekti–objekti-jaotellun palauttamiselta persoonallisuuskonseptioon, se poikkeaa kartesiolaisesta dualismista kahdessa suhteessa. Ensinnäkin minuus voidaan ymmärtää prosessiksi, mutta vielä merkittävämpää on, että minuus myönnetään *kokemukselliseksi* persoonaksi. Tuottamillani kontribuutioilla ei siis toisteta jakoa subjektiin ja objektin, sillä subjekti, joka tätä kautta palaa toimijuuden teoriaan, ei ole tieteille tyypillinen teoreettinen abstraktio. Aivan kuten tämän tutkimuksen sivulla 222 perustelin, kyseessä ei ole kartesiolainen hypoteettinen minuus, jonka olemassaolosta vakuututtaisiin ajattelun tuloksena, vaan kokemuksellisesti eksistoiva minuus, jonka olemassaolo on käytännöllistä ja henkilökohtaista laatua. Tällainen ihmiskäsitys oikeuttaa tieteenfilosofiassa subjektivismia ja relativismia ja puoltaa merkityksenteoreettista käsitystä, että semantiikka on tyhjentyvätöntä eikä yleispätevää merkityksenteoriaa voida laatia.

jukka@hankamaki.fi